أنوار الأصول

الجزء الثالث

بسم الله الرحمن الرحیم

انوار الأصول

كاتب:

آیت الله العظمی ناصرمکارم شیرازی (دام ظله)

نشرت فی الطباعة:

نسل جوان

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

انوار الأصول

اشارة

سرشـناسه : مکارم شیرازی ناصر، ۱۳۰۵ – عنوان و نام پدیدآور : انوار الاصول تقریرا لابحاث شیخنا الاستاذ سـماحه آیه‌الله العظمی الشیخ ناصر مکارم الشیرازی دام ظله / احمد القدسی مشخصات نشر : [قم نسل جوان ۱۴۱۴ق = – ۱۳۷۳. شابک : ۳۸۰۰ریال (ج ۱) بهای‌هرجلدمتفاوت ؛ ۱۵۰۰۰ ریال هرجلد (ج.۱و۲) یادداشت : ج ۳. چاپ اول ۱۴۱۶ق = ۱۳۷۵ یادداشت : ج ۱، ۲ (چاپ دوم ۱۳۷۶). یادداشت : ج. ۱، ۲ (چاپ سوم ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۸). یادداشت : ج ۱، ۲ (چاپ ۱۴۲۰ق = ۱۳۷۸). یادداشت : ج ۳ (چاپ دوم ۱۴۲۰ق =۱۳۷۸). یادداشت : چاپ اول ۱۳۷۳؛ بهار هر جلد متفاوت یادداشت : کتابنامه به‌صورت زیرنویس مندرجات : ج ۱. مباحث الالفاظ" الی آخر النواهی .-- ج ۲. مباحث المفاهیم الی نهایه الامارات .-- ج ۳. الاصول العملیه – التعادل و التراجیع الاجتهاد و التقلید .-- موضوع : اصول فقه شیعه شناسه افزوده : امیرقدسی احمد رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/م۷الف۸ ۱۳۷۳ رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲ شماره کتابشناسی ملی : م۷۵–۷۰۱۸

الجزء الثالث

المقصد السابع فی مباحث الشک والاصول العلمیة

۷– فی مباحث الشکّ والاصول العملیّة

اشارة

بعد الکلام عن أحکام القطع والظنّ تصل النوبة إلی البحث فی أحکام الشکّ، وبتعبیر القوم أنّه إذا لم یکن هناک دلیل اجتهادی کان المرجع هو الاصول العملیّة، وحینئذٍ لا بدّ من البحث فی امور: ۱– فی تعریف الاصول العملیّة. ۲– فی أنّها داخلة فی مسائل علم الاصول أو لا؟ ۳– فی انحصارها فی الأربعة. ۴– فی حکومة الأمارات والأدلّة الاجتهادیّة علیها. ۵– فی عدم اختصاص الأمارة بموارد الظنّ. أمّا الأمر الأوّل: وهو تعریف الاصول العملیّة فالصحیح منه ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة من أنّها «هی التی ینتهی إلیها المجتهد بعد الفحص والیأس عن الظفر بالدلیل» نعم لابدّ من إضافة قید «علی الحکم الواقعی» فی ذیله لإخراج الدلیل علی الحکم الظاهری فإنّ الذی ینتهی المجتهد إلی الاصول العملیّة بعد الیأس عنه إنّما هو الدلیل علی الحکم الواقعی لا مطلقاً. ثمّ إنّه ینبغی الالتفات إلی أنّ تمامیة هذا التعریف مبنی علی مذهب أصحابنا الإمامیّة من عدم الخلأ القانونی فی الشریعة وعدم خلوّ موضوع من الموضوعات الخارجیّة عن الحکم الواقعی، وإن لم تصل أیدینا إلیها أحیاناً، وأمّا بناءً علی مذهب طائفة من العامّة من عدم وجود حکم واقعی لبعض الوقائع وأنّ ما لا نصّ فیه لا حکم فیه فلا معنی للشکّ فی الحکم الواقعی الذی أخذ الشکّ فیه فی موضوع الاصول العملیّة فی التعریف المزبور. وأمّا الأمر الثانی: وهو کون مسائل الاصول العملیّة جزءً من علم الاصول فقد یبدو فی النظر الأوّل أنّها من القواعد الفقهیّة، لأنّ مسائل علم الاصول ما تقع فی طریق استنباط انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۰ الحکم، والقاعدة الفقهیّة ما تکون بنفسها حکماً کلّیاً فرعیاً، والمسألة الفقهیّة عبارة عن الأحکام الفرعیّة الجزئیّة، أی ما یتعلّق به عمل المکلّف (وإن کان کلّیاً فی نفسه)، والاصول العملیّة إنّما هی من القسم الثانی لأنّها بنفسها أحکام کلّیة فرعیّة. ولکن عند الدقّة والتأمّل یظهر أنّها من القسم الأوّل، وذلک لعدم اشتمالها علی حکم من الأحکام الخمسة، أمّا البراءة فلأنّها فی الشبهات الوجوبیّة عبارة عن عدم الوجوب، وفی الشبهات التحریمیّة عبارة عن عدم الحرمة، فلیست هی بنفسها حکماً معیّناً من الأحکام الخمسة (لا وجوداً ولا عدماً). وأمّا الاستصحاب فلأنّه

عبارة عن العمل بالحالة السابقة المتيقّنة، ولا يخفى أنّ المعلوم سابقاً تارةً يكون وجوباً واخرى تحريماً، وثالثة حكماً وضعيّاً، كما أنّه قد يكون موضوعاً خارجياً، فلا يندرج في تعريف القواعد الفقهيّة. وهكذا الاحتياط لأنّه في الشبهات الوجوبيّة عبارة عن الوجوب، وفي الشبهات التحريميّة عبارة عن الحرمة، فليس في جميع الموارد حكماً من الأحكام الخمسة، بل إنّه يدلّ على مطلق الإلزام، وليس الإلزام نوعاً من الأحكام الخمسة. وهكذا التخيير لأنّه سيأتي أنّ المراد منه في مباحث الاصول العمليّة إنّما هو التخيير العقلي، وعبارة عن نفي البأس والعقاب باختيار المكلّف أحد الأطراف، فليس حكماً شرعيّاً من الأحكام الخمسة. أمّا الأمر الثالث: وهو انحصار الاصول العمليّة في الأربعة فيستفاد من كلمات المحقّق الخراساني رحمه الله نفي انحصارها العقلي في الأربعة مع اعترافه بأنّ المهمّ منها أربعة، وأنّ مثل قاعدة الطهارة وإن كان ممّا ينتهي إليها فيما لا حجّة على طهارته، ولا على نجاسته، إلّاأنّ البحث عنها ليس بمهمّ لأنّها ثابتة بلا كلام من دون حاجة إلى نقض وإبرام بخلاف الأربعة فإنّها محلّ الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان، ومؤونة حجّة وبرهان، هذا مع جريانها في كلّ الأبواب واختصاص تلك القاعدة ببعضها. وصرّح شيخنا الأعظم رحمه الله في موضعين من رسائله (أوائل مباحث القطع وأوّل البحث عن البراءة) بحصر مجاريها في الأربعة عقلًا. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۱ وهذا هو المختار، لأنّ مثل قاعدة الطهارة ليست أساساً من الاصول العمليّة حتّى تصل النوبة إلى البحث عن وضوحها وعدم وضوحها، بل هي من القواعد الفقهيّة لكونها حكماً كلّياً وضعيّاً يستفاد منها الأحكام الجزئيّة الفقهيّة بتطبيقها على موارد الشكّ في الطهارة، مضافاً إلى أنّ اعتذار المحقّق الخراساني رحمه الله بأنّها واضحة لا تحتاج إلى نقض وإبرام في غير محلّه، لأنّها أيضاً تحتاج إلى البحث والدراسة كما يظهر لمن راجعها، فالوجه في عدم ذكرها في الاصول العمليّة هو دخولها في القواعد الفقهيّة وعدم وجود المناسبة بينها وبين المسائل الاصوليّة. ثمّ إنّ أحسن ما قيل في بيان حصر مجاري الاصول العمليّة في الأربعة هو ما أفاده شيخنا الأعظم رحمه الله، وحاصله إنّ المشكوك إمّا له حالة سابقة ملحوظة «۱» أو لا، والأوّل مورد الاستصحاب، والثاني (وهو ما إذا لم تكن له حالة سابقة أو كانت ولم تكن ملحوظة) إمّا أن يكون الاحتياط فيه ممكناً أو لا، والأوّل «۲» إمّا قام دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول أو لا، والأوّل مورد الاحتياط، والثاني مورد البراءة. أقول: إنّ كلامه أدقّ ما افيد في هذا المجال، ولكنّه في نفس الحال ليس سليماً عن الإشكال، وعمدة الإشكال أنّ ظاهره أنّ مجرى قاعدة التخيير هو عدم إمكان الاحتياط مطلقاً، أي كلّ ما كان الاحتياط فيه غير ممكن يكون المجرى لقاعدة التخيير مع أنّه ليس كذلك بالنسبة إلى بعض الموارد، كما إذا دار الأمر مثلًا (كما في صلاة العيد في زمن الغيبة) بين الوجوب والحرمة والاستحباب، فإنّ المجرى فيه هو البراءة مع عدم إمكان الاحتياط فيه. ثمّ إنّ للمحقّق النائيني رحمه الله في فوائد الاصول بياناً في هذا المقام، وإليك نصّه: «إمّا أن يلاحظ الحالة السابقة للشكّ أو لا، وعلى الثاني إمّا أن يكون التكليف معلوماً بفصله «۳» أو نوعه» أو جنسه «۵» أو لا، وعلى الأوّل إمّا أن يمكن فيه الاحتياط أو لا، فالأوّل مجرى انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۲ الاستصحاب، والثاني مجرى الاحتياط، والثالث مجرى التخيير، والرابع مجرى البراءة» «۱». والفرق بين هذا البيان وبيان الشيخ الأعظم رحمه الله هو تقديمه للشكّ في التكليف والمكلّف به على إمكان الاحتياط وعدمه على عكس ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله. والظاهر أنّ بيانه أيضاً غير تامّ من ناحيتين: الاولى: إنّ ملاك جريان البراءة في بيانه إنّما هو عدم العلم بالتكليف، وهو ينتقض بالشبهات قبل الفحص فإنّ التكليف فيها ليس معلوماً مع كونه مجرى الاحتياط لا البراءة. ولا يخفى أنّ هذا الإشكال لا يرد على الشيخ رحمه الله لأنّ ملاك جريان البراءة في كلامه هو عدم قيام دليل عقلي أو نقلي على ثبوت العقاب، والمفروض إنّه غير صادق في الشبهات قبل الفحص فقد قام الدليل فيها على وجوب الاحتياط. الثانية: إنّ ملاك قاعدة الاحتياط في كلامه عبارة عن العلم بالتكليف، وهو ينتقض بالشبهات غير المحصورة لأنّ التكليف فيها معلوم مع أنّها مجرى قاعدة البراءة. ولا يخفى أنّ كلام الشيخ الأعظم في فسحة من هذه الناحية أيضاً لأنّ ملاك قاعدة الاحتياط فيه قيام دليل على العقاب وهو غير صادق في الشبهات غير المحصورة. والأحسن أن يقال: مورد الشكّ إمّا أن يكون اليقين السابق فيه ملحوظاً أو لا، والأوّل مورد الاستصحاب، والثاني إمّا أن يكون الشكّ فيه في التكليف ولم يقم دليل عقلي أو نقلي

على ثبوت العقاب فى مورده أو لا ـ (سواء كان الشك فى المكلّف به أو كان الشكّ فى التكليف، وقام دليل كذلك) والأوّل مورد البراءة «٢»، والثانى إمّا أن يمكن الاحتياط فيه أو لا ـ والأوّل مورد الاحتياط والثانى مورد التخيير. وهذا الحصر عقلى، والعجب من المحقّق النائينى رحمه الله حيث قال: «عمدتها أربعة» مع اعترافه بأنّ الحصر عقلى. أمّا الرابع: فلا إشكال فى تقدّم الأمارات والأدلّة الاجتهاديّة على الاصول العمليّة لأنّ أدلّتها حاكمة عليها. ولتوضيح معنى الحكومة يناسب هنا بيان الحالات الأربعة لتقديم دليل على دليل، وإن كان محلّه المقرّر له مبحث التعادل والتراجيح. انوار الأصول، ج٣، ص: ١٣ فنقول- ومن اللَّه التوفيق والهداية-: يتصوّر للدليل المقدّم على دليل آخر حالات أربعة: أحدها: التخصّص، وهو خروج مورد عن موضوع دليل خروجاً ذاتيّاً بلا حاجة إلى دليل مخرج، كخروج زيد الجاهل عن دليل وجوب إكرام العلماء. ثانيها: التخصيص، وهو إخراج مورد عن موضوع دليل إخراجاً حكميّاً بواسطة تعبّدٍ ودليل، كاخراج العالم الفاسق بقول المولى: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» عن قوله: «أكرم العلماء». ثالثها: الورود، وهو عبارة عن الخروج الموضوعى كالتخصّص لكنّه خروج بواسطة ورود دليل يوجب إنعدام موضوع الدليل السابق حقيقة، نظير ورود أدلّة الأمارات على الاصول العمليّة العقليّة فيكون دليل حجّية خبر الواحد مثلًا وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ موضوعها هو عدم البيان، ودليل حجّية خبر الواحد يجعل مفاد خبر الواحد بياناً. رابعها: الحكومة، وهى كون أحد الدليلين مفسّراً لدليل آخر، وناظراً إليه نظر تفسيرٍ بالمطابقة أو التضمّن أو الالتزام، بالتصرّف فى موضوعه أو حكمه أو متعلّقه، بالتوسعة أو التضييق، فهى على ستّة أقسام: ١- أن يكون التصرّف فى الموضوع بالتضييق كما إذا قال المولى (بعد قوله أكرم العلماء): «العالم الفاسق ليس بعالم». ٢- أن يكون التصرّف فى الموضوع بالتوسعة، كما إذا قال: «العامى العادل عالم». ٣- أن يكون التصرّف فى المتعلّق بالتضييق، كما إذا قال: «الإطعام ليس بإكرام» (مع كونه إكراماً عرفاً). ٤- أن يكون التصرّف فى المتعلّق بالتوسعة كما إذا قال: «مجرّد السلام إكرام» (مع أنّه ليس بإكرام عرفاً على الفرض). ٥- أن يكون التصرّف فى الحكم بالتضييق، كما إذا ورد فى دليل: «إذا شككت فى الصّلاة فابنِ على الأكثر» وورد فى دليل آخر: «إنّما عنيت بذلك خصوص الشكّ بين الثلاث والأربع». ٦- عكس الخامس، كما إذا قال: «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابنِ على الأكثر» ثمّ ورد فى دليل آخر: «إنّ المراد منه مطلق الشكّ وأنّ ذكر الثلاث والأربع من باب المثال». انوار الأصول، ج٣، ص: ١٤ هذا- وقد ظهر ممّا ذكر الفرق بين التخصيص والحكومة، حيث إنّ لسان التخصيص لسان التعارض، ولسان الحكومة هو التفسير والتوضيح مطابقة أو التزاماً، والمراد من التفسير أنّ الدليل الثانى لا يكون له معنى قابلًا للفهم بدون الدليل الأوّل، بخلاف التعارض، فإنّ لكلّ من الدليلين المتعارضين معناً مستقلًا ولا يتوقّف فهم أحدهما على الآخر، ومن هنا يشترط فى التخصيص إقوائيّة الدليل المخصّص خلافاً للحكومة. ثمّ إنّه لا يعتبر فى الحكومة كما أشرنا إليه كون الدليل الحاكم بصيغة تدلّ بالمطابقة على التفسير كقولك: «إنّما عنيت» أو «افسّر» بل تكفى الدلالة عليه بالالتزام كما فى كثير من الأمثلة السابقة. إذا عرفت هذا نقول: إنّ أدلّة الأمارات حاكمة على الاصول العمليّة لأنّ موضوع الاصول قد أخذ فيه الشكّ، ودليل الأمارة كآية النبأ يلغى احتمال الخلاف، وينفى الحكم بلسان نفى الموضوع وكأنّه يقول: شكّك ليس بشكّ. نعم تكون النسبة بينها وبين الاصول العقليّة نسبة الورود، فإنّ الموضوع فى البراءة العقليّة (قاعدة قبح العقاب بلا بيان) إنّما هو عدم الحجّية، ودليل حجّية خبر الواحد مثلًا يقول: إنّ مفاد خبر الواحد حجّة فيوجب انعدام موضوع اللّاحجّية بالحجّية، وهكذا بالنسبة إلى الاحتياط العقلى فإنّ موضوعه عدم الأمن من العقاب ودليل حجّية خبر الواحد يبدّل عدم الأمن إلى الأمن، وكذلك فى التخيير العقلى فإنّ الموضوع فيه عدم وجود الرجحان لأحد الدليلين، وخبر الواحد يكون مرجّحاً. أمّا الخامس:- وهو عدم اختصاص الأمارة بموارد الظنّ- فالمعروف فى ألسنة الاصوليين أنّه لا يوجد فى مورد الشكّ أمارة لأنّ الشكّ ظلمة محضة لا يكون له كشف عن الواقع فلا يمكن جعله أمارة. لكنّه ينتقض بمثل القرعة فقد وردت فيها روايات خاصّة تدلّ على أماريتها على الواقع، وأنّها توجب الوصول إلى الواقع إذا فوّض الأمر فيه إلى اللَّه تعالى (مع أنّه لا شكّ فى أنّها ظلمة وشكّ محض). ومن هذه الروايات ما رواه الشيخ عن جميل قال: قال الطيار لزرارة: «ما تقول فى المساهمة أليس حقّاً؟ فقال زرارة: بل هى حقّ، فقال الطيار: أليس قد ورد أنّه يخرج سهم انوار الأصول، ج٣، ص: ١٥ المحقّ؟ قال: بلى، قال: فتعال حتّى أدّعى أنا وأنت

شیئاً ثمّ نساهم علیه وننظر هکذا هو؟ فقال له زرارة: إنّما جاء الحدیث بأنّه لیس من قوم فوّضوا أمرهم إلی اللَّه ثمّ اقترعوا إلّاخرج سهم المحقّ، فأمّا علی التجارب، فلم یوضع علی التجارب، فقال الطیار: أرأیت إن کانا جمیعاً مدّعیین إدّعیا ما لیس لهما من أین یخرج سهم أحدهما؟ فقال زرارة: إذا کان کذلک جعل معه بینهم مبیح فإن کان إدّعیا ما لیس لهما خرج سهم المبیح» «۱». فإنّها واضحة الدلالة علی کون القرعة أمارة علی الواقع. أضف إلی ذلک ما ورد فی الکتاب الکریم فی قصّة یونس: «وَإِنَّ یُونُسَ لَمِنْ الْمُرْسَلِینَ إِذْ أَبَقَ إِلَی الْفُلْکِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَکَانَ مِنْ الْمُدْحَضِینَ» «۲». فإنّ هذه الآیة أیضاً تدلّ علی أنّه یمکن جعل أحد طرفی الشکّ الذی وافقته الأمارة أمارة علی الواقع. بل یدلّ علیه ما ورد فی باب الاستخارات حیث إنّها فی الواقع نوع من القرعة وأمارة علی الواقع، ولم توضع لمجرّد رفع التحیّر فی مقام العمل فحسب. فظهر أنّ کون الشکّ بمنزلة الظلمات إنّما هو بالنسبة إلی أنظارنا، وأمّا عند الشارع العالم بالشهادة والغیب فقد یکون لأحد الطرفین (وهو الطرف الذی توافقه القرعة) نور وضیاء، فیجعله أمارة وطریقاً إلی الواقع. هذا کلّه هی الامور الخمسة التی ینبغی ذکرها قبل الورود فی أصل البحث عن مسائل الاصول الأربعة، ونشرع الآن بحول اللَّه تعالی فی أصالة البراءة فی الشبهات التحریمیّة الحکمیّة (کالشکّ فی حرمة العصیر العنبی إذا غلی، أو الشکّ فی حرمة بعض أجزاء الذبیحة أو حرمة التدخین). ونستمدّ منه التوفیق والهدایة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷ ۱- أصالة البراءة أدلّة الاصولیین علی البراءة: ۱- الآیات: «وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا» «لَایُکَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا» «وَمَا کَانَ اللَّهُ لِیُضِلَّ قَوْماً ...» ۲- الروایات: حدیث الرفع حدیث الحجب حدیث الحلّ حدیث السعة حدیث الاطلاق ۳- العقل ۴- الإجماع - أدلّة الأخباریین علی وجوب الاحتیاط: ۱- الآیات ۲- الروایات ۳- العقل: - هل الأصل فی الأشیاء الحظر أو الإباحة؟ - تنبیهات أصالة البراءة: ۱- اشتراط عدم وجود أصل موضوعی فی جریان البراءة: أصالة عدم التذکیة ۲- حسن الاحتیاط، ترتّب الثواب علیه، إمکانه فی العبادات: التسامح فی أدلّة السنن (أخبار من بلغ) ۳- جریان البراءة فی الشبهات الموضوعیّة ۴- حسن الاحتیاط مطلقاً حتّی مع قیام الحجّة علی العدم انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۹

۱- أصالة البراءة

اشارة

إذا شکّ فی حرمة شیء لإجمال نصّ أو عدمه أو تعارض النصّین، فالمعروف بین الاصولیین هو البراءة، وعند الأخباریین الاحتیاط، وهو عمدة الفرق بین الطائفتین، والحقّ مع الطائفة الاولی، أی الاصولیین، واستدلّ لذلک بالأدلّة الأربعة:

أدلّة الاصولیین علی أصالة البراءة:

الأوّل: الآیات

اشارة

منها: قوله تعالی: «مَنْ اهْتَدَی فَإِنَّمَا یَهْتَدِی لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا یَضِلُّ عَلَیْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَی وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا» «۱». حیث إنّه وردت فیها ثلاث فقرات: أحدها: أنّ نتیجة عمل کلّ إنسان تعود إلی نفسه: «من اهتدی فإنّما یهتدی لنفسه ومن ضلّ فإنّما یضلّ علیها». ثانیها: ما یکون بمنزلة المفهوم للحکم الأوّل، أی: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَی»، وکلّ واحد من هذین الحکمین إرشاد إلی ما یحکم به العقل. ثالثها: البراءة فی موارد عدم البیان والبعث: «وَمَا کُنَّا مُعَذِّبِینَ حَتَّی نَبْعَثَ رَسُولًا» وهی تؤکّد بالآیة التالیة لها، أی قوله تعالی: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِکَ قَرْیَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِیهَا فَفَسَقُوا فِیهَا فَحَقَّ عَلَیْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِیراً» حیث إنّه بیّنت فیها کیفیة

العذاب المذکور فی تلک الآیة وأنّه یقع بعد الأمر ووقوع الفسق، کما أنّ المراد من بعث الرسل فی تلک الآیة إنّما انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰ هو إتمام الحجّة علی الناس، فهو کنایة عن بیان التکلیف، فلا موضوعیّة للبعث کما یشهد علیه أنّه لا یعقل العذاب فی صورة البعث مع عدم البیان. ثمّ إنّ هیهنا آیتین اخریین توافقان الآیة المذکورة فی الدلالة علی البراءة فی ما نحن فیه، وقد غفل عنهما فی کلماتهم: الاولی قوله تعالی: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ» «۱» حیث لا یخفی إنّ دلالة هذه الآیة أظهر ممّا ذکره القوم، لما ورد فیها من التعبیر ب «یتلوا علیهم آیاتنا» الذی یدلّ صریحاً علی بیان التکلیف وإنّه لا عقاب إلّابعد البیان، فلا حاجة فیها إلی التوجیه المذکور فی تلک الآیة من أنّ البعث کنایة عن البیان. الثانیة: قوله تعالی: «وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى» «۲» حیث إنّ المراد من کلمة «قبله» هو قبل بعث الرسل، فتدلّ علی البراءة بناءً علی أنّ نقل کلام الکفّار مشعر بالقبول. وبالجملة، إنّ لهذه الآیات الثلاثة مدلولًا واحداً مشترکاً، وهو البراءة فی الشبهات الحکمیّة مطلقاً.

المناقشة:

ولکنّه قد نوقش فی دلالتها بامور عدیدة، وما قیل أو یمکن أن یقال فیها امور خمسة: الأمر الأوّل: ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله، وحاصله: إنّ الآیة تدلّ علی نفی فعلیة العذاب لا نفی استحقاقه، ونفی الفعلیّة لیس لازماً مساویاً لنفی الاستحقاق حتّی یدلّ نفیها علی نفیه، بل هو أعمّ من کونه من باب عدم الاستحقاق أو من باب تفضّله تبارک وتعالی علی عباده مع استحقاقهم للعذاب، فلا یصحّ الاستدلال بالآیة علی البراءة. ثمّ أورد علی نفسه بأنّ المخالفین یعترفون بالملازمة بین نفی الفعلیّة ونفی الاستحقاق. وأجاب عنه أوّلًا: بأنّ قبول الخصم لا یوجب صحّة الاستدلال بها إلّاجدلًا مع أنّنا انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۱ نطلب الحجّة بیننا وبین اللَّه تعالی سواء قبل الخصم أو لم یقبل. وثانیاً: بأنّ عدم وجود الملازمة بین الأمرین أمر واضح، ضرورة أنّ ما شکّ فی وجوبه أو حرمته لیس عند الخصم بأعظم ممّا علم بحکمه، فإذا لم تکن ملازمة بینهما فی المخالفة القطعیّة فعدمها فی المخالفة الاحتمالیّة بطریق أولی. أقول: یمکن الجواب عنه بأنّ ما یهمّنا فی الفقه إنّما هو الأمن من العذاب، وهو حاصل بنفی الفعلیّة سواء لزمه نفی الاستحقاق أم لا. الأمر الثانی والثالث: ما أفادهما الشیخ الأعظم رحمه الله من أنّ ظاهر الآیة الإخبار بوقوع العذاب سابقاً بعد البعث فیختصّ بالعذاب الدنیوی الواقع فی الامم السابقة، فمحصّل کلامه: أوّلًا: أنّ الآیة مختصّة بالامم السابقة، وثانیاً: أنّ اللَّه تعالی قد أخبر بنفی خصوص العذاب الدنیوی، ولیس فی الآیة دلالة علی أنّه تعالی لم یعذّبهم لعدم استحقاقهم له کی یکون دلیلًا علی نفی العقاب قبل البیان مطلقاً، أی الدنیوی والاخروی جمیعاً بل لعلّه لم یفعل ذلک منّة منه تعالی فی خصوص الدنیا. والجواب عنهما واضح، أمّا بالنسبة إلی الأوّل منهما فلأنّ لحن الآیة الشریفة إنّما هو لحن قوله تعالی: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا» «۱» ، فیدلّ علی أنّه لا یکون العذاب من دون بعث الرسول لائقاً بشأنه تعالی، ولا معنی لاختصاص هذا المفهوم بالامم السابقة کما تشهد علیه الفقرتان السابقتان علی هذه الفقرة (أی قوله تعالی «مَنْ اهْتَدَى فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا» وقوله تعالی: «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى») حیث إنّه لا إشکال فی عدم اختصاصهما بالامم السابقة. وأمّا بالنسبة إلی الثانی منهما فلأنّه إذا لم یعذّبهم فی الدنیا فعدم تعذیبه فی الآخرة بطریق أولی، وهو عذاب یدوم بقاؤه ولا یخفّف عن أهله، والشاهد علیه الآیة اللاحقة وهی قوله تعالی: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً». الأمر الرابع: «إنّ أقصی ما تدلّ علیه الآیة المبارکة هو أنّ المؤاخذة والعقوبة لا تحسن إلّا انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲ بعد بعث الرسل وإنزال الکتب وتبلیغ الأحکام والتکالیف إلی العباد، وهذا لا ربط له بما نحن فیه من الشکّ فی التکلیف بعد البعث والإنزال والتبلیغ وعروض اختفاء التکلیف لبعض الموجبات التی لا دخل للشارع فیها» «۲». والجواب عنه: أنّ بعث الرسل فی الآیة کنایة عن إتمام الحجّة کما مرّ، فتدلّ علی نفی العذاب ما لم تتمّ الحجّة بعد البعث، والشاهد علیه قوله تعالی فی الآیة اللاحقة: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ ...» فهی تدلّ علی أنّ المیزان فی العذاب هو صدور

الأمر ووقوع الفسق بعده، كما يشهد عليه أيضاً ما مرّ من قوله تعالى في سورة القصص: «وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمِّهَا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا ...» لأنّها تصرّح بأنّ الملاک هو تلاوة الآيات لا مجرّد البعث. الخامس: النقض بالمستقلّات العقليّة، فإنّه لا إشكال (كما مرّ في بعض الأبحاث السابقة) في تعذيبه تعالى على ترك المستقلّات العقليّة، كقبح قتل النفس المحترمة والسرقة والخيانة وغيرها من المعاصي التي يحكم بقبحها العقل مستقلًا، ولو وقعت قبل بعث الرسل. والجواب عنه: أنّ الآية منصرفة إلى أحكام تحتاج إلى البيان، ولا حاجة إلى البيان في المستقلّات العقليّة التي لا يصحّ فيها الإعتذار بقولهم: «لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَذِلَّ وَنَخْزَى»، ولذلک يقال في مباحث العقائد أنّ من فوائد وجود النبي صلى الله عليه و آله تأكيده المستقلّات العقليّة والتأسيس بالنسبة إلى غيرها. فتلخّص ممّا ذكر أنّ جميع الإشكالات الواردة مندفعة، وإنّ الآية صالحة للاستدلال على أصالة البراءة في الشبهات الحكميّة التحريميّة. نعم إنّ النسبة بين هذه الآية والأخبار التي استدلّ بها الأخباريون على الاحتياط هي نسبة الورود، فهي مورودة بتلک الأخبار لأنّ لسانها لسان قاعدة قبح العقاب بلا بيان أو بلا حجّة، وتلک الأخبار على فرض دلالتها بيان وحجّة، لكن تظهر ثمرتها في تأسيس الأصل الأولى في المسألة وأنّ الأصل هو البراءة، فيرجع إليها إذا ناقشنا في دلالة تلک الأخبار على الاحتياط. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۳ ومنها: قوله تعالى: «لَايُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا» «۱» ، وتقريب الاستدلال بها أنّ «ما آتاها» بمعنى «ما أعلمها» أي لا يكلّف اللّه نفساً إلّاما آتاها من العلم، فدلالتها على البراءة واضحة. وقد يناقش في الاستدلال بها بأنّ المراد من الموصول فيها إنّما هو المال بقرينة ما ورد في صدرها من قوله تعالى: «فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَى لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنفِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ لَايُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا» فيكون المعنى حينئذٍ: لا- يكلّف اللّه نفساً إلّامالًا آتاها، أي أعطاها، وهو أجنبيعن البراءة كما هو واضح. ولكن في اصول الكافي عن عبدالأعلى قال: قلت لأبي عبداللّه عليه السلام: أصلحک اللّه هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: فقال «لا»، قلت: فهل كلّفوا المعرفة؟ قال «لا، على اللّه البيان، لا- يكلّف اللّه نفساً إلّاوسعها، ولا يكلّف اللّه نفساً إلّاما آتاها»، قال: وسألته عن قوله: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ»، قال: «حتّى يعرّفهم ما يرضيه وما يسخطه» «۲». فهذه الرواية تؤكّد أنّ الآية ناظرة إلى العلم والمعرفة، ولا يخفى أنّ المراد من المعرفة فيها ليست معرفة أصل وجود اللّه تبارک وتعالى، لأنّه لا ريب في أنّ أحسن الأدلّة على وجوده تعالى وأوّلها هو العقل من دون اعتماد عى البيان، فليكن المراد معرفة الصفات التي لا تصاب بالعقول، ولذا اشتهر بين العلماء أنّ أسماء اللّه تعالى وصفاته توقيفية. فلابدّ حينئذٍ من الجمع بين مورد الآية وهذه الرواية، فنقول: يحتمل في المراد من الموصول في الآية ثلاثة وجوه: أحدها: أن يكون المراد المال. ثانيها: أن يكون المراد المعارف والتكاليف. ثالثها: الجامع بين المعنيين، فاستعمل الموصول في مطلق الاعطاء أعمّ من الاعطاء المالي واعطاء الحجّة والعلم. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۴ فقد يقال: إنّ الموصول استعمل في المعنى الثالث، فيكون كلّ واحد من الموردين (مورد الآية ومورد الرواية) من مصاديق هذا المعنى الجامع فتكون دلالته على المراد تامّة. لكن أورد عليه أوّلًا: بأنّ «إرادة الأعمّ منه (من الإعلام بالحكم والتكليف) ومن المورد (مورد الآية) يستلزم استعمال الموصول في معنيين، إذ لا- جامع بين تعلّق التكليف بنفس الحكم وبالفعل المحكوم عليه» «۱». وإن شئت قلت: «المفعول المطلق هو المصدر أو ما في معناه المأخوذ من نفس الفعل، والمفعول به ما يقع عليه الفعل المباين معه ولا جامع بين الأمرين حتّى يصحّ الإسناد» «۲». والجواب عنه: أنّ الموصول في الآية يكون مفعولًا به في كلتا الصورتين، أي سواء اريد منه نفس التكليف أو اريد منه الأمر الخارجي الذي يقع عليه التكليف، لأنّ المراد من التكليف في الصورة الاولى معناه اسم المصدري، أي ما كلّف به (لا المعنى المصدري)، فيكون المعنى: «لا يكلّف اللّه نفساً بتكليف كمعرفة صفات اللّه أو الإمام أو الأحكام كما ورد في سؤال الراوي في الرواية: «هل كلّف الناس بالمعرفة». فعلى أي تقدير يكون الموصول مفعولًا به ويصير المعنى: «لا- يكلّف اللّه نفساً إلّاتكليفاً أو مالًا آتاها» فاستعمل الموصول في القدر الجامع بينهما، وهو مطلق المعطى أعمّ من الامور الماديّة كالمال أو المعنوية كالمعرفة، ويكون هذا الجامع هو المفعول به، كما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله بما نصّه: «لكن الإنصاف أنّه يمكن أن يراد من الموصول الأعمّ من التكليف وموضوعه، وإيتاء كلّ شيء

إنّما يكون بحسبه، فإنّ إيتاء التكليف إنّما يكون بالوصول والإعلام، وإيتاء المال إنّما يكون بإعطاء اللَّه تعالى وتمليكه، وإيتاء الشيء فعلًا أو تركاً إنّما يكون بإقدار اللَّه تعالى عليه فإنّ للإيتاء معنىً ينطبق على الاعطاء وعلى الاقدار، ولا يلزم أن يكون المراد من الموصول الأعمّ من المفعول به والمفعول المطلق، بل يراد منه خصوص المفعول به» «۳». وثانياً: بما مرّ فى آية البعث من المحقّق النائينى رحمه الله أيضاً من أنّ أقصى ما تدلّ عليه الآية هو انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۵ أنّ المؤاخذة والعقوبة لا تحسن إلّابعد تبليغ الأحكام والتكاليف إلى العباد، وهذا لا ربط له بما نحن فيه من الشكّ فى التكليف بعد التبليغ وعروض اختفاء التكليف ببعض الموجبات التى لا دخل للشارع فيها. والجواب عنه: هو الجواب من أنّ المراد من الإيتاء هو إتمام الحجّة، فتدلّ الآية على نفى العذاب ما لم تتمّ الحجّة بعد التبليغ، وهو المطلوب. وثالثاً: بأنّ المقصود فى الآية وكذلك فى الرواية التكليف بما لا يطاق، فإنّ معرفة صفاته تعالى مثلًا خارجة عن طاقة البشر، ولا يمكن حصولها له إلّامن ناحية البيان، فالآية تنفى التكليف بما لا يطاق لا التكليف بالاحتياط فى مثل التدخين الذى يكون ممكناً للإنسان، وليس خارجاً عن طاقته، والشاهد على ذلك أنّ الإمام عليه السلام ذكر هذه الآية فى جنب قوله تعالى: «لَايُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا» التى لا إشكال فى أنّ المقصود منها التكليف بما لا يطاق، فالآية حينئذٍ أجنبية عمّا نحن فيه. ورابعاً: بأنّ سند الرواية ضعيف من ناحية عبدالأعلى المجهول فى كتب الرجال، اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّه وقع بعد حمّاد وهو من أصحاب الإجماع، ولكن المختار عندنا عدم تماميّة هذه القاعدة. وبهذا يظهر أنّ الآية غير صالحة للاستدلال بها فى المقام. ومنها: قوله تعالى: «وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْماً بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» «۱» ، ودلالتها على المدّعى تتمّ إذا كانت «يضلّ» بمعنى «يعذّب» لأنّ مفادها حينئذٍ عدم العقاب بلا بيان، فالمهمّ فى المقام تعيين معنى «يضلّ» بعد عدم تصوّر معناها اللغوى المعروف بالنسبة إلى البارى تعالى، فنقول: يحتمل فيها أربعة وجوه: ۱- أن يكون بمعنى التعذيب كما مرّ آنفاً. ۲- أن يكون بمعنى الحكم بالضلال. ۳- أن يكون بمعنى الخذلان أى ترك العون والإمداد وسلب التوفيق. ۴- أن يكون بمعناه الحقيقى مع حقيقة الإسناد بالنسبة إليه تعالى من باب إنّه مسبّب انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۶ الأسباب وسبب فى تأثير عمل العبد فى ضلالته، فهو الذى جعل العمل السيىء والذنوب الكبار سبباً للضلالة عن طريق الحقّ، فيصحّ إسناده إليه تعالى حقيقة كما يصحّ إسناده كذلك إلى الفاعل بلا واسطة، وهذا نظير من قتل نفسه بشرب السمّ حيث يصحّ إسناد القتل إليه حقيقة لأنّه شرب السمّ باختياره، وإلى البارى تعالى كذلك لأنّه خلق السمّ بحيث يوجب القتل. ولا يخفى أنّ الإسناد فى الوجوه الثلاثة الاول مجازاً، فلا وجه للذهاب إليها مع إمكان حفظ الكلمة على معناه الحقيقى بالوجه الأخير، كما أنّه كذلك فى الآيات المشابهة التى استند الاضلال فيها إلى اللَّه تعالى. منها: قوله تعالى: «يُثَبِّتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِى الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِى الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ» «۱». ومنها: قوله تعالى: «كَذَلِكَ يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ هُوَ مُسْرِفٌ مُرْتَابٌ» «۲» فاستناد الاضلال إليه تعالى أمر مأنوس فى القرآن الكريم، ولا ريب فى عدم مجازيته، لأنّ كلّ فعل يصدر من العباد يصحّ إسناده إليه تعالى حقيقة «لأنّه المالك لما ملّكك والقادر على ما عليه أقدرك» كما ورد فى حديث الإحتجاج «۳». وبالجملة الآية تدلّ على عدم اضلال اللَّه تعالى للعباد حتّى يبيّن لهم الحلال والحرام لقوله تعالى فيها: «حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ» وبما أنّ الاضلال منشأ للعذاب بل هو نوع من العذاب الإلهى فدلالة الآية على عدم العذاب من دون البيان تكون بالأولوية أو بإلغاء الخصوصيّة. وممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا أورده بعض على دلالة الآية من أنّها تدلّ على نفى العذاب الدنيوى لا الاخروى، وذلك لأنّ دلالتها على نفى العذاب الاخروى- وهو عذاب تطول مدّته ويدوم بقاؤه- بطريق أولى كما مرّ ذلك بالنسبة إلى آية البعث. بقى هنا شيء: وهو أنّ جميع هذه الآيات إنّما تأسّس لنا الأصل الأوّلى وتدلّ على عدم العذاب بلا بيان، انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۷ وحينئذٍ تكون أدلّة الأخبارى على فرض تماميتها واردة عليها، لأنّها حينئذٍ تكون بمنزلة البيان، لكن سيأتى عدم تماميتها فالمرجع هو ما يستفاد من هذه الآيات. هذا كلّه فى الآيات التى استدلّ بها على البراءة.

الثانى: الروايات

اشارة

وهی عديدة:

۱– حديث الرفع

اشارة

وهو أهمّها، والبحث فيه يقع فی مقامين: ۱– إسناد الحديث. ۲– كيفية دلالته على المطلوب.

المقام الأوّل: فی إسناد الحديث

أمّا المقام الأوّل فقد روى هذا الحديث من طريقين: أحدهما: ما ورد فی توحيد الصدوق وخصاله بسند معتبر عن حريز بن عبداللَّه عن أبی عبداللَّه عليه السلام قال: «قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: رفع عن امّتی تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، والحسد، والطيرة، والتفكّر فی الوسوسة فی الخلق، وما لم ينطقوا بشفة» «۱». وقد تؤيّد هذه الرواية بمرفوعة محمّد بن أحمد النهدی عن أبی عبداللَّه عليه السلام قال: «قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: وضع عن امّتی تسع خصال: الخطأ، والنسيان، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه، وما استكرهوا عليه، والطيّرة، والوسوسة فی التفكّر فی الخلق، والحسد ما لم يظهر بلسان أو يد» «۲». وبين الروايتين فرق بالنسبة إلى ما جاء فی ذيلهما، فورد فی الرواية الاولى «والتفكّر فی انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۸ الوسوسة فی الخلق» وفی الثانية «والوسوسة فی التفكّر فی الخلق» وبما أنّ من المستبعد جدّاً كونهما روايتين مستقلّتين نستكشف وقوع خطأ من جانب الراوی فی إحديهما، ولكن الذی يسهل الخطب عدم كون الذيل مورداً للاستناد فی المقام. ثانيهما: معتبرة إسماعيل الجعفی عن أبی عبداللَّه عليه السلام قال: «سمعته يقول: وضع عن هذه الامّة ستّ خصال: الخطأ، والنسيان، وما استكرهوا عليه، وما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطرّوا إليه» «۱». فقد وردت فيها ستّ خصال بدلًا عن التسع الوارد فی الرواية الاولى، ولكن لا ضير فيه ولا منافاة بينهما بعد كونهما من قبيل المثبتين. فتحصّل من ما ذكرنا أنّ السند فی الجملة معتبر يجوز الإسناد إليه.

المقام الثانی: فی كيفية دلالة الحديث على المطلوب

ويقع الكلام فيه فی عدّة امور: الأمر الأوّل: فی المراد من الموصول فی قوله صلى الله عليه و آله: «ما لا يعلمون» فهل يشمل الشبهات الحكميّة أيضاً، وهل تكون الرواية صالحة للاستدلال بها فی ما نحن فيه أو لا؟ استدلّ الشيخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی بعض كلماته لاختصاص الموصول بالشبهة الموضوعيّة بوحدة السياق، إذ إنّ المراد بالموصول فی غير فقرة «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهی والاضطراری ونحوهما، إذ لا معنى لتعلّق الإكراه والاضطرار بنفس الحكم، فليكن المراد بالموصول فی «ما لا يعلمون» أيضاً هو الفعل المجهول لا الحكم. وقال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّ المراد منها مطلق الإلزام المجهول سواء كان فی الشبهة الحكميّة كحرمة شرب التتن أو الموضوعيّة كحرمة المايع الخارجی المشكوك كونه خمراً. والأعلام المتأخّرون عن هذين العلمين كلٌّ أخذ جانباً، فبعض تبع الشيخ الأعظم رحمه الله وبعض آخر ذهب إلى مقالة المحقّق الخراسانی رحمه الله، والتحقيق فی المقام يستدعی تحليل المراد من المرفوع فی «ما لا يعلمون» فهل هو الفعل المتعلّق به الحكم كشرب الخمر مثلًا فی مثال المايع انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۹ المشكوك، أو المرفوع هو الموضوع الخارجی، أی نفس الخمر فی المثال، أو الحكم، أی الحرمة؟ ولابدّ للجواب عن هذا السؤال من ملاحظة التعبيرات الواردة فی الآيات والروايات بالنسبة إلى صيغة الوضع، حيث إنّها تقابل الرفع وتضادّه، والأشياء تعرف

بأضدادها، فإذا عرفنا ما هو الموضوع فى التكاليف الشرعيّة فى الكتاب والسنّة عرفنا المرفوع فيها بالتبع. وبعبارة اخرى: ما هو الثقل والكلفة التى يشتقّ منها كلمة التكليف، ومن أين يجىء ويوضع على عهدة المكلّف حتّى يكون هو المرفوع؟ فنقول فى الجواب: إنّ الموضوع والمحمول على المكلّف فى لسان الآيات إنّما هو الفعل كالرزق (بمعناه المصدرى) والكسوة الموضوعين على عهدة الأب فى قوله تعالى: «وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ» «۱» ، فالموضوع فى هذه الآية فعل الرزق وفعل الكسوة كما هو واضح، وكالفدية فى قوله تعالى: «وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ» «۲» ، والصيام فى قوله تعالى «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» وحجّ البيت فى قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ». وهكذا فى الروايات كقوله عليه السلام: «عليك القضاء» أو «عليك الإعادة» أو «عليك الحجّ من قابل» فالموضوع على عهدة المكلّف إنّما هو القضاء أو فعل الإعادة أو الحجّ، فكأنّ للأفعال ثقلًا فى عالم التشريع يضعه الشارع على عاتق المكلّفين، نعم إنّه كناية عن الإيجاب، وهى غير تقرير الوجوب، ولا يلزم فيها مجاز، بل يستعمل كلّ لفظ فى معناه الموضوع له، ففى قولك: «زيد كثير الرماد» استعمل كلّ واحد من «زيد» و «كثير الرماد» فى معناه الموضوع له وإن لم يكن المستعمل فيه مراداً جدّياً للمتكلّم، فوضع فعل كالصيام والحجّ والإعادة والقضاء على عاتق المكلّف كناية عن وجوبه. فإذا كان متعلّق الوضع هو الفعل فليكن متعلّق الرفع أيضاً كذلك، ففى قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» إنّما رفع الفعل المجهول كما أنّ المرفوع فى «ما اضطرّوا إليه» و «ما استكرهوا عليه» هو الفعل الاضطرارى أو الإكراهى الذى كان يثقل على عاتق المكلّف لولا حديث الرفع، لا أن يكون المرفوع هو الحكم حتّى نحتاج إلى تقدير. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰ وإذن يختصّ الحديث بالشبهات الموضوعيّة لأنّ شموله للشبهات الحكميّة يحتاج إلى تقدير الحكم، أى رفع ما لا يعلمون حكمه، والأصل عدم التقدير. فظهر أنّ طريق إثبات اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعيّة لا ينحصر فى ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من قضية وحدة السياق، بل يمكن إثباتها من طريق تحليل معنى الرفع وملاحظة موارد استعمال ما يقابله من كلمة الوضع. ثمّ إنّ هذا (أى اختصاص حديث الرفع بالشبهة الموضوعيّة) قد يؤيّد بالرجوع إلى عصر صدور هذا الحديث من النبى صلى الله عليه و آله حيث لم تكن الشبهة الحكميّة محلًا للابتلاء فى ذلك العصر إلّاقليلًا لأنّهم كانوا مستغنين بأرباب الشريعة، يأخذون منهم الأحكام مشافهة، ويعرفون ما يريدون بالسؤال عن نفس المعصوم بلا واسطة، فالحديث منصرف إلى ما كان محلًا للابتلاء. الأمر الثانى: قد ظهر ممّا ذكرنا عدم تقدير شىء فى الحديث لا الحكم ولا المؤاخذة، ولا الأثر المناسب ولا جميع الآثار، بل المرفوع هو نفس الفعل فى عالم الاعتبار، وهو كناية عن عدم حرمته، وإذا ارتفعت الحرمة ارتفعت جميع آثارها، وحينئذٍ لا تصل النوبة إلى ما ذكره الأعلام واختلفت فيه الآراء من أنّ المقدّر فى الحديث ماذا؟ كما ظهر أيضاً أنّ الرفع إخبار عن الواقع (كما أنّ الوضع فى مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ» إخبار عن الوضع فى الواقع) لا إنشاء من جانب الرسول صلى الله عليه و آله فلا تصل النوبة إلى البحث عن إمكان التشريع للرسول صلى الله عليه و آله وعدمه، ولو فرض كونه إنشاء من جانبه صلى الله عليه و آله فلا إشكال فيه أيضاً لما أثبتناه فى البحث عن ولاية الفقيه فى الفقه من صدور تشريعات جزئية من ناحية الرسول صلى الله عليه و آله وإمضائه من جانب البارى تعالى، فما ذهب إليه فى تهذيب الاصول من عدم وجود هذا الحقّ للرسول صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام مطلقاً فى غير محلّه. الأمر الثالث: فى شمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة وعدمه، فإذا تحقّق بيع عن إكراه مثلًا فهل يكون نافذاً شرعاً أو لا؟ فقد يقال بعدم نفوذه لأجل هذا الحديث بل هو ممّا استدلّ به على اعتبار الاختيار فى باب المعاملات، وكيف كان فقد ذكر للعموم والشمول وجوه: الأوّل: اطلاق الرفع، إمّا بناءً على وجود تقدير فى الحديث، فلأنّ المقدّر هو جميع الآثار، وإمّا بناءً على ما إخترناه من كون الرفع كناية فلأنّه كناية عن رفع الحكم الجزئى، وهو فى مثل انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۱ المقام عبارة عن نفوذ البيع. الثانى: معتبرة صفوان بن يحيى وأحمد بن محمّد بن أبى نصر جميعاً عن أبى الحسن عليه السلام فى الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال: «لا، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: وضع عن امّتى ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا» «۱». فلا إشكال فى أنّ هذه الرواية تشير إلى حديث الرفع، وحينئذٍ إذا كانت إحدى فقراته شاملة للأحكام الوضعيّة تكون سائر الفقرات أيضاً شاملة لها

بمقتضی وحدة السیاق. إن قلت: إنّ التمسّک بهذا الحدیث لإثبات کون المرفوع بحدیث الرفع جمیع الآثار حتّی الوضعیّة ضعیف لأنّ الحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما یملک باطل عندنا من الأساس حتّی مع الاختیار فکیف مع الإکراه؟، فمقتضی القاعدة أن یبیّن الإمام علیه السلام بطلانه مطلقاً ولم یفعل، فیکون الجواب حینئذٍ مبتیاً علی التقیّة، فکأنّ الإمام علیه السلام لم یتمکّن من إظهار الحقّ وهو بطلان الحلف بتلک الامور مطلقاً ولو مع الاختیار، فاقتصر علی بیان بطلانه فی مورد السؤال فقط، وهو الإکراه من باب التقیّة لا من باب أنّ الإکراه رافع للأثر الوضعی واقعاً. قلت: إنّه کذلک أی الإمام کان فی مقام التقیّة، لکنّه غایة ما یقتضیه کون تطبیق الکبری (أعنی عموم حدیث الرفع) علی مورد السؤال (أی الحلف بالطلاق والعتاق) تقیّة لکون المورد باطلًا من الأساس وإن لم یکن عن إکراه، ولا دلیل علی کون أصل الکبری من باب التقیّة، إذن فالحدیث تامّ سنداً ودلالة. الثالث: ما ذکره الشیخ الأعظم رحمه الله من أنّ مقتضی کون الحدیث فی مقام الإمتنان علی امّة النبی صلی الله علیه و آله شموله للأحکام الوضعیّة، لأنّ الأحکام التکلیفیّة کانت مرفوعة فی الامم السابقة أیضاً. ولکن یرد علیه: أنّ المستفاد من بعض الأخبار اختصاص رفع المؤاخذة فی الأحکام التکلیفیّة أیضاً بامّة النبی صلی الله علیه و آله، منها ما رواه عمرو بن مروان عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «قال رسول اللَّه صلی الله علیه و آله: رفع عن امّتی أربع خصال: خطؤها ونسیانها وما اکرهوا علیه وما لم یطیقوا، وذلک قول اللَّه عزّوجلّ: «رَبَّنَا لَاتُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِینَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَیْنَا إِصْراً انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۲ کَمَا حَمَلْتَهُ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَاطَاقَةَ لَنَا بِهِ» وقوله: «إِلَّا مَنْ أُکْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِیمَانِ»» «۱». فالظاهر من هذا الحدیث والآیات التی استشهد بها فیه اختصاص رفع المؤاخذة أیضاً بهذه الامّة. إن قلت: العقل حاکم بقبح المؤاخذة علی الخطأ والإکراه والاضطرار والنسیان وغیرها ممّا هو خارج عن طاقة الإنسان من دون فرق بین الامم. قلنا: المعروف فی الجواب عن هذا الإشکال أنّ الخطأ والنسیان مثلًا علی قسمین: قسم لا یکون الإنسان قادراً علی الإجتناب عنه بوجه من الوجوه، فهذا القسم مرفوع عن جمیع الامم، وقسم آخر یمکن التحفّظ عنه بالمراقبة وإن کان ذات مشقّة، فهذا القسم لا تکون المؤاخذة علیه قبیحاً، ورفع المؤاخذة عنه إمتناناً مختصّ بهذه الامّة، وهو المراد فی حدیث الرفع کما یدلّ علیه نفس طلب النبی صلی الله علیه و آله إیّاه فی لیلة المعراج، وإلّا کان طلبه صلی الله علیه و آله تحصیلًا للحاصل. بقی هنا شیء: وهو أنّه هل یشمل حدیث الرفع الأجزاء والشرائط والموانع أو لا؟ فإذا طرأ النسیان علی السورة مثلًا فلم یأت بها فهل تکون الصلاة صحیحة بمقتضی حدیث الرفع أو لا؟ التحقیق فی الجواب أن یقال: إنّ الشبهة تارةً تکون بنحو الشبهة الموضوعیّة کما إذا نسی السورة مع علمه بوجوبها، واخری تکون بنحو الشبهة الحکمیّة کما إذا کان المکلّف حدیث العهد بالإسلام فنسی أصل وجوب السورة، فإن کانت الشبهة موضوعیّة فشمول الحدیث لها مبنی علی جریانه فی الأحکام الوضعیّة إذ إنّ الجزئیّة والشرطیّة والمانعیّة من الأحکام الوضعیّة، وقد مرّ جریانه فیها، وإن کانت حکمیّة فشمول الحدیث لها مبنی علی جریانه فی الشبهات الحکمیّة، وقد مرّ عدمه بناءً علی ما اخترناه من أنّ المراد من الموصول فی «ما لا یعلمون» الفعل المجهول، فلابدّ فی شموله للشبهة الحکمیّة من تقدیر الحکم (أی ما لا یعلمون حکمه) وهو خلاف الظاهر. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳ نعم لا ینبغی الإشکال فی شموله لها بناءً علی مذاق المشهور من أنّ المراد من الموصول هو الحکم حیث لا حاجة حینئذٍ إلی تقدیره. إن قلت: إنّ الجزئیّة والشرطیّة والمانعیّة من الأحکام الوضعیّة الإنتزاعیّة التی ینتزعها العقل من الأمر المتعلّق بالکلّ أو المتعلّق بنفس الجزء أو الشرط، أو النهی المتعلّق بالمانع، ولیست من الأحکام الوضعیّة المجعولة الاعتباریّة التی تعتبر من جانب الشارع أو العقلاء، کالضمان والملکیة فإذا لم تکن قابلة للوضع والاعتبار لم تکن قابلة للرفع أیضاً. قلنا: یمکن للشارع رفعها باعتبار أنّ جعل منشأ انتزاعها (أی الأمر بالأجزاء والشرائط والنهی عن الموانع) بید الشارع. نعم هنا إشکال آخر بالنسبة إلی الشبهات الموضوعیّة، وهو أنّه لا یمکن التمسّک فیها بحدیث الرفع لتصحیح الصّلاة، مثلًا لأنّ الإعادة لیست من آثار النسیان حتّی ترفع برفعه، بل هی من آثار الأمر بالکلّ، وهو لم یمتثل، فتجب الإعادة لأن یحصل الإمتثال. هذا کلّه بالنسبة إلی الأجزاء والشرائط، وأمّا الموانع فیمکن أن یقال برفع أثرها وهو البطلان بمقتضی حدیث الرفع، والقول بأنّ المانع یرجع إلی شرطیّة عدمه کما تری. الأمر الرابع: أنّ حدیث الرفع حیث ورد فی مقام الإمتنان فلا یجری فیما لم یکن فی رفعه منّة علی المکلّف کما إذا اضطرّ إنسان إلی بیع

داره لإنجاء ولـده المريض، فعـدم صحّة بيعه هـذا- لأنّه ممّا اضـطرّ إليه- لا يكون منّة عليه بل هو خلاف الإمتنان وهذا واضح، وإنّما الكلام فى منشأ هـذا الاسـتظهار، فمن أىّ شـىء يسـتفاد أنّ الحـديث فى مقام الإمتنان؟ قـد يقال: أنّه يسـتفاد من التعبير ب «عن امّتى» الوارد فى الحـديث، حيث لا إشـكال فى ظهوره فى الإمتنان عرفاً، لكن يمكن أن يسـتفاد ذلك أيضاً من نفس التعبير بالرفع فإنّ الرفع يسـتعمل فى الموارد التى رفع فيهـا ثقـل وكلفـة عن المكلّف لاـ مـا إذا وضع ثقل على عاتقه، ولا يخفى أنّ بطلان المعاملـة فى المثال المـذكور ممّا يوجب وضع ثقل على أثقاله لا رفعه. الأمر الخامس: ربّما يستشـكل فى رفع المؤاخـذة بحـديث الرفع بأنّ المؤاخـذة من الأحكـام العقليّـة لا من القوانين والأحكام المجعولـة من ناحيـة الشـرع حتّى يمكن رفعها بيـد الشارع. ويجاب عنه: بأنّها وإن كانت من الأحكـام العقليّـة، ولكن بمـا أنّ حكم العقـل هـذا ينشـأ من وجوب الاحتيـاط هو نـاشٍ من الحكم الواقعى المجعول من ناحيـة الشارع فيمكن له رفعها انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴ برفع منشأها، وهو الوجوب الواقعى. ويمكن أن يقال أيضاً: أنّ حكم العقل فى المقام إنّما هو استحقاق المؤاخـذة لا فعليتها إذ إنّ الفعليّة من شؤون الشارع والمقنّن، ولذا نرى صدور أحكام العفو من الولاة والحكّام ومن بيده رحى التشـريع والتقنين فى كثير من الأحايين والشارع المقـدّس أولى منهم بـذلك. الأمر السادس: الآثار المترتّبـة على الخطأ والنسـيان وسـائر العناوين الواردة فى الحـديث الشـريف على قسـمين: منها ما يترتّب عليها بما هى هى، أى يترتّب على العناوين الثانويـة كعنوان الخطأ والنسـيان، ومنهـا مـا يترتّب على متعلّقاتهـا الخارجيّـة أى على العناوين الأوّليـة، فإنّ الآثار المترتّبـة على نسـيان السورة مثلًا على قسـمين: قسم يترتّب على نفس السورة كبطلان الصّلاة بتركها، وقسم يترتّب عليه بما أنّها متعلّقة للنسـيان كسجدتى السهو، والمقصود من الآثـار المرفوعـة بحـديث الرفع إنّمـا هو القسم الأـوّل لاـ الثـانى، وإلّا يلزم التناقض فى كلام الشارع المقـدّس، لأنّ المفروض كون السـهو كالسـبب لتشـريع سـجدتى السهو فكيف يكون رافعاً لهما؟ الأمر السابع: فى شمول الحديث للُامور العدميّة وعدمه، كما إذا نذر أن يشـرب من ماء الفرات فاضطرّ إلى تركه أو اكره عليه فلو قلنا بالشمول لم تتحقّق مخالفة النذر فلا حنث ولا كفّارة. وقد وقع البحث فيه بين الأعلـام، والظـاهر من كلمـات المحقّق النـائينى رحمه الله اختصـاصه بالامور الوجوديّـة، واسـتدلّ لـذلك «بأنّ شأن الرفع تنزيل الموجود منزلـة المعـدوم، لا تنزيل المعـدوم منزلة الموجود، لأنّ تنزيل المعدوم منزلة الموجود إنّما يكون وضـعاً لا رفعاً» «۱». وأجاب عنه فى تهذيب الاصول: «بأنّ ترك الشـرب بعد ما تعلّق به النذر وصار ذات أثر يكون له ثبوت فى عالم الاعتبار، إذ ما لا ثبوت له ولو بهذا النحو من الثبوت لا يقع تحت دائرة الحكم ولا يصير موضوعاً للوفاء والحنث ... وبعد الثبوت الاعتبارى لا مانع من تعلّق الرفع عليه بمـا له من الآثار» «۲». أقول: وإن شـئت قلت فى الجواب: قـد وقع الخلـط فى كلاـم المحقّق النـائينى رحمه الله بين عالم انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵ التكوين وعالم التشـريع، وكون ترك الشـرب أمراً عدميّاً إنّما هو بلحاظ عالم التكوين، وأمّا فى عالم التشريع فلا إشكال فى أنّ لترك الشرب أثراً وثقلًا وكلفة لولا حديث الرفع بلحاظ ترتّب الكفّارة عليه، فيمكن للشارع رفعه بهذا الحديث. الأمر الثامن: قد ورد فى ذيل الحـديث ثلاثة عناوين ينبغى فهمها وتوضـيحها وإن كانت خارجة عن موضوع البراءة، وهى: الحسد، والطيرة، والوسوسـة فى التفكّر فى الخلق (بناءً على ما ورد فى مرفوعة محمّد بن أحمد الهندى المذكورة سابقاً) أو التفكّر فى الوسوسة فى الخلق (بناءً على ما ورد فى معتبرة حريز بن عبـداللّه المـذكورة سابقاً أيضاً). أمّا الحسد فلا إشـكال فى أنّ المراد منه فى الحديث تلك الحالة النفسانيّة التى توجب عـدم تحمّـل الإنسان نعمـة أعطاها اللّه تعالى أخاه المؤمن قبل إظهارها عملًا، وأمّا إذا أقـدم على عمل لإزالتها فلا إشـكال أيضاً فى كونه معصـية ولا يكون حينئـذٍ مشـمولًا للحـديث الشـريف. إن قلت: هـذه الحالة النفسانيّة قبل إبرازها فى مقام العمل أمر غير اختيارى فلا معنى لحرمتها لولا الحـديث حتّى ترفع إمتناناً. قلنا: يمكن عادةً رفع هـذه الحالة بالمجاهدات والرياضات النفسانيّة والتفكّر فى أنّها ملكة رذيلة توجب خسّة النفس ودنائتها فيكون رفعها تحت اختيار الحاسد، ويمكن للشارع عدم رفعها بوجوب تهذيب النفس فيكون رفعه للوجوب منّة على العباد. أمّا الطيرة فهى من مادّة الطير، بمعنى التشأّم وقراءة الطالع بالطيّور، ثمّ توسّع فى ذلك حتّى عمّت سائر طرق التشأّم، فإنّ العرب فى الجاهلية كانت تلتزم وتعتنى بما يتشأّم بالطيور وغيرها، وكانت الطيور تسدّهم عن مقاصدهم، فللشارع المقـدّس أن يمضـى تلـك الالتزامـات، ولكنّه ردع عنهـا إمتنانـاً حتّى لا يتعطّل حياتهم لُامور لا واقع لها. وأمّا الوسوسـة فى التفكّر فى

الخلق (أو التفکّر فی الوسوسة فی الخلق) فالمراد من الخلق فی هذه الجملة یمکن أن یکون علی أحد معنیین: الأوّل: أن یکون بمعنی الخالق، أی خالق اللَّه عزوجل، فیتفکّر فی أنّه مَن خَلَقَ الباری تعالی؟ وهو سؤال یشکل جوابه علی العوام (وإن کان واضحاً عند المحقّقین لأنّ الحاجة إلی الخالق تتصوّر بالنسبة إلی کلّ حادث أو ممکن الوجود، واللَّه تبارک وتعالی لا- یکون حادثاً أو انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶ ممکناً) ومع ذلک کان أمراً شایعاً فی عصر صدور الحدیث وکانوا یتوهّمون حصول الکفر به فرفع الشارع أثره المتوهّم إمتناناً. الثانی: أن یکون فی مقابل الخالق، والمراد منه حینئذٍ الوسوسة فی التفکّر فی البلایا والشرور، وتکرار القول ب «لِمَ» بالنسبة إلیها، أی القول بأنّ اللَّه تعالی لِمَ خلق الشیء الفلانی، ولِمَ خلق العالم کذا وکذا، فرفع الشارع حرمة هذه الوساوس إمتناناً. وإن قیل: بعض هذه الامور مرفوع من جمیع الامم. قلنا: نعم ولکن الإمتنان إنّما هو بالمجموع من حیث هو المجموع. الأمر التاسع: لا یخفی أنّ النسبة بین هذا الحدیث وأدلّة الأخباریین نسبة التعارض لا الحکومة لأنّ تلک الأدلّة مثل قوله علیه السلام: «أخوک دینک فاحتط لدینک» تدلّ بزعم الأخباری علی وجوب الاحتیاط وعدم إرتفاع الإلزام المجهول المحتمل، بینما حدیث الرفع یدلّ علی رفعه وعدم وجوب الاحتیاط، فهو حینئذٍ یعارض تلک الأدلّة حتّی بعد فرض تمامیتها، فتصل النوبة إلی محاولة المرجّحات وأنّه أی الدلیلین أقوی؟ خلافاً لما مرّ من الآیات إذ إنّ أدلّة الأخباری کانت واردة علیها کما ذکرنا.

۲- حدیث الحجب:

وهو ما رواه أبو الحسن زکریا بن یحیی عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «ما حجب اللَّه علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» «۱». وهو من حیث السند تامّ حیث إنّ رجاله معروفون، والظاهر أنّ المراد من ابن فضّال فیه هو علی بن فضّال الثقة الذی ینقل عن داود بن فرقد وکان معاصراً له، وداود ثقة بتوثیق علماء الرجال، وهکذا زکریا بن یحیی. وأمّا الدلالة فتقریب الاستدلال به أنّ الإلزام المجهول ممّا حجب اللَّه علمه عن العباد فیکون موضوعاً عنهم. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۷ لکن إستشکل علیه الشیخ الأعظم والمحقّق الخراسانی والمحقّق النائینی رحمهما الله بامور عدیدة نلخّصها فی أمرین: أحدهما: أنّ الحدیث أسند الحجب إلی اللَّه تعالی، وهو حینئذٍ ظاهر فیما سکت اللَّه عنه ولم یأمر نبیّه بالإبلاغ، لا- ما بیّنه واختفی عنهم بعروض الحوادث الذی هو المبحوث عنه فی المقام. ثانیهما: أنّ کلمة «العباد» ظاهرة فی العموم المجموعی، أی جمیع المکلّفین والحجب عن العباد صادق فی الموارد التی یکون الحکم محجوباً عن مجموع المکلّفین لا عن بعضهم دون بعض، ومحلّ النزاع فی ما نحن فیه من النوع الثانی کما لا یخفی. لکن فی تهذیب الاصول یصرّ علی تمامیة الدلالة، والمعتمد فی کلامه کلمة «موضوع عنهم» فیقول: «إنّ الظاهر المتبادر من قوله «موضوع عنهم» هو رفع ما هو المجهول، لا رفع ما لم یبیّن من رأس ولم یبلغ، بل لم یأمر الرسل بإظهاره فإنّ ما کان کذلک غیر موضوع بالضرورة، ولا یحتاج إلی البیان مع أنّه مخالف لظاهر «موضوع عنهم» «۱». وقال فی مقام الجواب عن الإشکال الأوّل: «إنّ الظاهر من الحجب هو الحجب الخارج عن اختیار المکلّف لا الحجب المستند إلی تقصیره وعدم فحصه ... وعندئذٍ یکون إسناد الحجب إلیه علی سبیل المجاز، ومثله کثیر فی الکتاب والسنّة، فإنّ مطلق تلک الأفعال یسند إلیه تعالی بکثیر من دون أن یکون خلاف الظاهر فی نظر العرف». وفی مقام الجواب عن الإشکال الثانی قال: «إنّ المطابق للذوق السلیم هو أن یکون المراد: کلّ من حجب اللَّه علی شیء عنه فهو مرفوع عنه سواء کان معلوماً لغیره أو لا- (لا- أن یکون المراد ما حجب اللَّه علمه عن مجموع المکلّفین ولا أن یکون المراد ما حجب اللَّه علمه عن کلّ فرد فرد من أفراد المکلّفین) کما هو المراد من قوله صلی الله علیه و آله فی حدیث الرفع: «رفع عن امّتی ما لا- یعلمون» علی أنّ مناسبة الحکم والموضوع یقتضی ذلک، فإنّ الظاهر أنّ المناط للرفع هو الحجب عن المکلّف، وحجبه عن الغیر وعدمه لا دخل له لذلک کما لا یخفی»» .لکن الحقّ أنّ ظهور کلمة العباد فی العموم الاستغراقی وظهور الحجب فی الإسناد الحقیقی مقدّم علی ظهور کلمة «موضوع عنهم» فی رفع ما هو المجعول (لا- رفع ما لم یبیّن من رأس ولم انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸ یبلغ) لأنّ استعمال کلمة الوضع فی ما لم یکن مجعولًا من رأس کثیر، کما أنّ کلمة الرفع استعمل فی حدیث الرفع فی معنی الرفع وعدم الجعل من أصله (لا ما وضع

أوّلًا ثمّ رفع ثانیاً) وهذا نظیر ما إذا قیل: هذا البلاء وضع عن هذه الامّة، فإنه استعمل حینئذٍ فی بلاء لم ینزل من رأس لا ما نزل ثمّ رفع. أضف إلی ذلک أنّ الوضع إذا تعدّی ب «عن» (خلافاً لما إذا تعدّی ب «علی») یکون بمعنی الرفع، فیأتی حینئذٍ فی هذا الحدیث کلّ ما قلناه فی حدیث الرفع، وکیف کان: الأمر دائر مدار إرتکاب أحد الأمرین: رفع الید من ظهورین (ظهور العباد فی العموم المجموعی وظهور الحجب فی الإسناد الحقیقی) ورفع الید من ظهور واحد (ظهور کلمة «موضوع عنهم» فی رفع ما هو المجعول) ولا یخفی أنّ الثانی أهون من الأوّل. مضافاً إلی أنّ الأوّل یستلزم کون الإسناد إلی العباد مجازاً لأنّ العباد حینئذٍ یستعمل فی بعض العباد کما هو واضح.

۳- حدیث الحلّ:

وهو ما رواه عبداللَّه بن سنان بسند معتبر عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «کلّ شیء فیه حلال وحرام فهو لک حلال أبداً حتّی تعرف الحرام منه بعینه فتدعه» «۱». ونظیره ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال سمعته یقول: «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم أنّه حرام بعینه فتدعه من نفسک، وذلک مثل الثوب یکون علیک قد اشتریته وهو سرقة، والمملوک عندک لعلّه حرّ قد باع نفسه، أو خدع فبیع قهراً أو امرأة تحتک وهی اختک أو رضیعتک والأشیاء کلّها علی هذا حتّی یستبین لک غیر ذلک، أو تقوم به البیّنة» «۲» وکذلک ما رواه عبداللَّه بن سنان قال: سألت أبا جعفر علیه السلام عن الجبن فقال لی: «لقد سألتنی عن طعام یعجبنی ثمّ أعطی الغلام درهماً فقال یاغلام ابتغ لنا جبناً، ثمّ دعا بالغداء فتغدّینا معه فأتی بالجبن فأکل وأکلنا فلمّا فرغنا من الغداء قلت: ما تقول فی الجبن؟ قال: أو لم ترنی آکله؟ انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹ قلت: بلی ولکنّی أُحبّ أن أسمعه منک فقال: ساخبرک عن الجبن وغیره، کلّ ما کان فیه حلال وحرام فهو لک حلال حتّی تعرف الحرام بعینه فتدعه» «۱». والبحث فی هذه الروایات تارةً یقع فی السند واخری فی الدلالة: أمّا السند فلا إشکال فی اعتبار روایة عبداللَّه بن سنان کما أشرنا إلیه آنفاً، وأمّا روایة عبداللَّه بن سلیمان فالمراد من عبداللَّه بن سلیمان هو عبداللَّه بن سلیمان النخعی بقرینة نقله عن عبداللَّه بن سنان، وهو مجهول فی کتب الرجال، وأمّا روایة مسعدة بن صدقة فهی أیضاً ضعیفة من ناحیة السند لأنّ مسعدة مجهول، فإن وجدت فیها خصوصیة لم توجد فی الأولیین لا تکون حجّة، والعجب من المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث استند إلی هذه الروایة لما فیها من بعض الخصوصیات من دون اعتنائه بسندها کما هو دأبه فی کتابه الکفایة. فالمعتبر من هذه الروایات الثلاثة إنّما هو الروایة الاولی، وهی روایة عبداللَّه بن سنان. أمّا الدلالة: فلا إشکال فی أنّ روایة عبداللَّه بن سنان ظاهرة فی خصوص الشبهات الموضوعیّة لمکان فقرة «فیه حلال وحرام» حیث إنّها تتصوّر فی الموضوعات کالمایع الذی بعض افراده خمر وبعضها الآخر غیر خمر فاشتبه الخمر فیه بغیر الخمر، لا فی الأحکام، فلا معنی لأن یقال مثلًا: «فی شرب التتن حلال وحرام» بل لابدّ فیها حینئذٍ من تقدیر کلمة الاحتمال، أی فیه احتمال الحرمة واحتمال الحلّیة، وهو تکلّف وخلاف للظاهر. وبعبارة اخری: المقصود من کلمة «الشیء» فی قوله علیه السلام: «کلّ شیء فیه حلال وحرام» هو الشیء الخارجی والموضوع الخارجی المشکوک، أی متعلّق الشیء إنّما هو الموضوع الخارجی لا الحکم، بینما متعلّق الشکّ فی مثل شرب التتن إنّما هو حکم الشرب لا نفس الشرب الخارجی. وأمّا روایة مسعدة فالتعبیر الوارد فیها «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعرف أنّه حرام بعینه» فلیس فیها التعبیر ب «فیه حلال وحرام» حتّی تکون من هذه الجهة ظاهرة فی الشبهات الموضوعیّة، نعم کلمة «بعینه» الواردة فی ذیلها ظاهرة فی الشبهة الموضوعیّة لأنّها بمعنی التشخّص والتعیّن الخارجی، لکن یمکن التوجیه بأنّها تأکید لقوله علیه السلام: «تعرف» أی حتّی تعلم انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۰ علماً قطعیّاً، وسیأتی بیان الخصوصیة الموجودة فی «تعرف» بدل «تعلم» فی هذه الروایة. وبهذا تکون الروایة تامّة من حیث الدلالة، ولکنّها ضعیفة من ناحیة السند کما مرّ، مضافاً إلی أنّ الظاهر سوق الروایات الثلاثة علی مساق واحد، أی بیان الحلّیة فی الشبهة الموضوعیّة، وذلک لوجود قرائن عدیدة فیها: منها: الأمثلة الواردة فی روایة مسعدة فإنّ جمیعها من الشبهة الموضوعیّة کما هو واضح. ومنها: کون مورد بعضها وهی روایة عبداللَّه بن سنان الجبن المشکوک حلّیته من ناحیة الأنفحة

التى تعقـد اللبن جبناً حيث إنّ وجه ترديـد الراوى وتأمّله فى أكل الجبن فى هـذه الروايـة هو احتمال وجود الميتة فيه لأنّ الأنفحة التى تعقـد اللبن جبنـاً ربّمـا كانت تؤخـذ فى ذلك العصـر من الميتـة. منها: التعبير ب «تعرف» بـدل «تعلم» فإنّه يسـتعمل غالباً فى الشـبهات الموضوعيّة لأنّ التعريف بمعنى تشخيص المصداق وتعيينه، بخلاف «تعلم» التى تستعمل فى كلا الموردين. ومنها: كلمة «بعينه» الواردة فى رواية عبداللَّه بن سليمان أيضاً فإنّها أيضاً ظاهرة فى الشبهة الموضوعيّة كما مرّ. ومنها: كلمة «منه» الواردة فى رواية عبداللَّه بن سنان فهى على وزان كلمـة «بعينه» كما لا يخفى. ولو تنزّلنا عن هـذه القرائن فإنّ المهمّ فى المقام أنّ ما يكون من هذه الروايات تامّة دلالة- ليست صالحة من ناحية السند، وما تكون تامّة من حيث السند لا تكون صالحة من ناحية الدلالة.

۴- حديث السعة:

والمعروف منه فى كتب الأعلام «الناس فى سعة ما لا يعلمون» ولكنّا لم نظفر به بهـذا التعبير فى الجوامع الروائيّة بل الوارد فيها تعبيران آخران: أحدهما: ما ينتهى سـنده إلى النوفلى والسـكونى عن أبى عبداللَّه عليه السـلام: «إنّ أمير المؤمنين عليه السـلام سـئل عن سـفرة وجـدت فى الطريق مطروحـة كثير لحمهـا وخبزها وجبنها وبيضـها وفيها سـكّين انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۱ فقـال أمير المؤمنين عليه السـلام: يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل، لأنّه يفسد، وليس له بقاء، فإذا جاء طالبها غرموا له الثمن، قيل له: ياأمير المؤمنين لا يدرى سـفرة مسلم أو سـفرة مجوسىّ؟ فقال: هم فى سعة حتّى يعلموا» «۱». ولكن من الواضح أنّه لا دلالة لها على المطلوب لأنّها قضـية خارجية، والحكم فيها أيضاً خاصّ بمورده وأمثاله، مضافاً إلى ما فيها من الإشـكال السـندى من جهة النوفلى والسـكونى. وإن شـئت قلت: الوارد فى هذا الحديث قضـيّة شخصـيّة خارجيّة وردت فى سـفرة مطروحة فى الطريق، والمشـكوك فيها للسائل إنّما هو طهارة السفرة أو حلّية لحمها فلا يمكن التعدّى عنها إلى سائر الشبهات الموضوعيّة فضلًا عن الشبهات الحكميّة، والتعبير الوارد فيها هو: «هم فى سعة حتّى يعلموا» لا «الناس فى سعة حتّى يعلموا» لكى يكون على نهج كبرى كلّية فيقال: إنّ المورد ليس مخصّصاً. ثانيهما: (وهو العمدة) ما ورد فى أعيان الشيعة «۲» نقلًا عن تحف العقول وعن الشـهاب للمحدّث البحرانى، وفى المستدرك «۳» وعوالى اللئالى «۴» عن النبى صلى الله عليه و آله: «الناس فى سعة ما لم يعلموا». وهو من ناحية السند مرسل، وأمّا الدلالة فيحتمل فى كلمة «ما» وجهان: الأوّل: أن تكون موصولة قد اضـيفت إليها كلمة «سعة» أى «الناس فى سعة شىء لم يعلموا» فتكون بظاهرها عامّة تعمّ الشبهات الموضوعيّة والحكميّة معاً. الثانى: أن تكون مصدريـة ظرفيـة متعلّقـة بالسـعة، أى «النـاس فى سعـة مـا داموا لم يعلموا». وعلى كلاـ الوجهين يتمّ المطلوب لظهورها فى كون الجهل (بعد الفحص) عذراً. وإستشـكل السـيّد الحكيم رحمه الله فى الوجه الثانى بأنّ ما المصدرية تختصّ بالفعل الماضـى، ولكنّه يرد بنـاءً على ما هو المعروف من التعبير ب «لا يعلمون» ولا يرد على ما ظفرنا به من انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲ التعبير ب «لم يعلموا» لأنّه فى معنى الماضـى. وبالجملـة الروايـة تامّـة من ناحيـة الدلالـة، ولكنّهـا لا تصـلح للاسـتدلال من ناحيـة السـند. بقى هنا شـىء: وهو أنّ الإنصاف أنّ النسـبة بين هذه الرواية وأدلّة الأخباريين نسـبة التعارض والتضادّ لا الورود لأنّها تدلّ على كون الجهل عذراً وتلك الأدلّة تـدلّ (بزعم الأخبـارى) على عـدمه. وبعبارة اخرى: أنّ هـذا الحـديث يثبت السـعة ما لم يعلم الواقع المجهول من الوجوب أو الحرمـة، ودليـل الاحتياط يثبت الضـيق مع كون الواقع مجهولًا فيتعارضان. نعم لو كان وجوب الاحتياط نفسيّاً لم يكن بينهما تعارض، بل ينتفى حينئـذٍ بوجوب الاحتيـاط موضوع هـذا الحـديث لأنّ موضوعه شـىء قـد علم به المكلّف بوجوب الاحتياط، فليس فى سـعة منه، لكن الصـحيح أنّ وجوب الاحتيـاط طريقى لأجـل حفظ الأحكام الواقعيـة. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ التعبير ب «لم يعلموا» ظاهر من عـدم تمامية الحجّـة، أى الناس فى سـعة ما لم تتمّ الحجّة، ودليل الاحتياط حجّة فيكون وارداً عليه. لكنّه خلاف الظاهر، لأنّ «ما لم يعلموا» ظاهر فى عدم العلم بالحكم الواقعى، والحكم الظاهرى إنّما يوجب رفع التحيّر فى مقام العمل فحسب لا العلم بالواقع.

۵- حديث الاطلاق:

وهو ما رواه محمّد بن على بن الحسين قال: قال الصادق عليه السلام: «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى» «۱». والحديث مرسل، لكنّه من المرسلات التى يسندها الصدوق رحمه الله إلى المعصوم عليه السلام بتعبيره «قال» لا «روى»، وظاهره كون الصدور أمراً مقطوعاً عنده. ولكن هذا ليس كافياً فى إثبات الحجّية عندنا، لأنّه استنباط لشخص الصدوق رحمه الله فلعلّه لو ذكر رجال السند لناقشنا فى وثاقة بعضهم. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۳ اللهمّ إلّاأن يقال: بحصول الوثوق من توثيقه، ولكنّه مشكل، وحينئذٍ لا يخلو السند عن شىء. وأمّا الدلالة فقال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أنّه أظهر من الكلّ فى الدلالة على البراءة. وإستشكل فيها المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ دلالته تتوقّف على عدم صدق الورود إلّابعد العلم والوصول مع أنّه يصدق على الصدور المقابل للسكوت أيضاً، فمعنى الحديث حينئذٍ: أنّ ما لم يصدر فيه نهى واقعاً (بمعنى سكوت اللّه تعالى عنه) فهو حلال، ولا كلفة على العباد من جهته، فى مقابل ما إذا صدر النهى عنه واقعاً فليس حلالًا وإن لم يعلم به المكلّف، فوزان هذا الحديث حينئذٍ وزان حديث السكوت. إن قلت: نعم يصدق الورود على صدور النهى عن الشارع وإن اختفى علينا لبعض الأسباب والدواعى، ولكن الأصل عدم صدوره، فإنّه مسبوق بالعدم فيستصحب عدمه فيتمّ الاستدلال بضميمة هذا الأصل. قلنا: إنّ الاستدلال حينئذٍ وإن كان يتمّ بضميمة الأصل المزبور، ويحكم بإباحة ما شكّ فى حرمته، لكن لا بعنوان أنّه مشكوك الحرمة ومحتمل النهى بل بعنوان إنّه ما لم يرد فيه نهى. إن قلت: إنّ عنوان «ما لم يرد فيه نهى» الثابت بالاستصحاب وإن كان مغايراً لعنوان مجهول الحرمة لكن لا تفاوت بينها فى الغرض وهو إثبات إباحة مجهول الحرمة كشرب التتن، فهذا الفعل مباح ظاهراً سواء كان بعنوان عدم ورود النهى عنه واقعاً ولو تعبّداً (كما هو مقتضى استصحاب عدم ورود النهى عنه) أو بعنوان كونه مجهول الحكم. قلنا: إنّ الثمرة بين الصورتين تظهر فى توارد الحالتين لأنّه لو كان الحكم بإباحة مجهول الحرمة بعنوان إنّه ممّا لم يرد فيه نهى لأختصّ ذلك بما إذا لم يعلم ورود النهى فيه فى زمان، وبورود الإباحة فيه فى زمان آخر، واشتبه السابق باللاحق فلا يكاد يتمّ الاستدلال حينئذٍ، إذ لا مجال للإستصحاب حينئذٍ، وهذا بخلاف ما إذا كان الحكم بإباحته بعنوان إنّه مجهول الحرمة، فيجرى الأصل حينئذٍ حتّى فى مثل الفرض لأنّه مجهول الحرمة ولو مع العلم الإجمالى المذكور، فيحكم بحلّيته ظاهراً إلى أن يعلم الخلاف، (انتهى ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله بتوضيح منّا). أقول: يرد على هذا الجواب أوّلًا: أنّه ممّا يهمّ الفقيه فى الفقه إذ لا يوجد له مورد فى الفقه انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۴ ورد فيه أمر ونهى، وإشتبه تاريخهما. ثانياً: ولو سلم فإنّه من قبيل النسخ الذى يتوفّر الدواعى على نقله فلا يصير من قبيل مجهولى التاريخ. فالحاصل أنّ الحديث صالح للإستدلال به ولو بضميمة الاستصحاب، فإنّ المقصود إثبات جواز إرتكاب مشكوك الحرمة بأى دليل كان فإنّه الذى يفيد الفقيه فى أبواب الفقه. والعجب من صاحب الوسائل حيث إستشكل بعد نقل الحديث فى دلالته على المراد بثمانية امور لا يرد أحد منها: منها: الحمل على التقيّة، فإنّ العامّة يقولون بحجّية الأصل فيضعف عن مقاومة أدلّة الأخباريين. وجوابه واضح، فإنّه لا تصل النوبة إلى أعمال هذا المرجّح لأن الترجيح بموافقة الكتاب أولى وأقدم. ومنها: حمله على الشبهات الوجوبيّة التى يكون الأصل فيها الإباحة حتّى عند الأخبارى. وفيه: أنّ صريح الرواية الشبهة التحريميّة فكيف تحمل على الوجوبيّة؟ ومنها: حمله على الشبهات الموضوعيّة التى يكون الأصل فيها الإباحة أيضاً حتّى عند الأخبارى. وجوابه أيضاً ظاهر، لأنّ صريح الرواية هو الشبهة الحكميّة. إلى غير ذلك ممّا ذكره فى المقام فراجع «۱». هذا كلّه فى الاستدلال بالنسبة للبراءة فى الشبهات التحريميّة الحكميّة.

الثالث: دليل العقل

قاعدة قبح العقاب بلا بيان: المعروف بين الاصوليين أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان من انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۵ المستقلّات العقليّة بعد الفحص واليأس عن الدليل (وسيأتى مقدار الفحص الواجب)، بل قال شيخنا العلّامة الحائرى رحمه الله فى درره: إنّ هذه قاعدة مسلّمة عند العدليّة لا شبهة لأحد فيها (إلّا أن يكون هناك رافع يعنى البيان) «۱». لكن يمكن التشكيك فى هذه القاعدة بوصف أنّها قاعدة عقليّة محضة بعد ذكر مقدّمة فى ملاك وجوب إطاعة اللّه وقبح معصيته، فنقول: الملاك فى وجوب

الإطاعـة إمّـا أن يكون وجوب شـكر المنعم فتجب طـاعته تبـارك وتعـالى بالإطلـاق من بـاب أنّهـا من مصاديق شـكر المنعم الحقيقى المطلق كمـا تجب طاعـة الوالـدين فى الجملـة على الولـد من باب أنّهما منعمان له فى الجملـة، أو يكون الملاك الحكمـة فإنّ حكمـة البـارى تعـالى تقتضـى وجود مصـلحة فى أوامره ومفسـدة فى نواهيه، فيحكم العقل بوجوب الإطاعـة عن أوامره ونواهيه للحصول على مصالحها ومفاسدها، أو يكون الملاك المالكية والمولويّة فالعقل يحكم بأنّ ترك الطاعة بالنسبة إلى الموالى العرفيّة فضلًا عن المولى الحقيقى ظلم قبيـح. ثمّ نقول: أمّـا الملاـك الأـوّل: فيمكن النقـاش فيه بـأنّ مردّه إلى قولنا: هل جزاء الإحسان إلّا الإحسان، أى وجوب الإحسـان فى مقابـل الإحسـان، وهو لاـ يتصوّر بالنسبـة إلى البـارى تعالى لأنّه يتوقّف على وجوب الفقر والحاجـة، تعالى اللّه عنها علوّاً كبيراً. ولـذلك أرجع علماء علم الكلام هذه القاعدة إلى قاعدة وجوب دفع الضـرر ببيان أنّ عدم شـكر المنعم قد يكون لسـلب النعمة وحصول الضرر على المنعَم (بالفتح) وحينئذٍ لا تكون هذه القاعدة من المستقلّات العقليّة ومن مصاديق قاعدة حسن العدل وقبح الظلم. وأمّـا الملاـك الثـانى: (وهو الحكمـة)، فينـاقش فيه أيضـاً بـأنّ لازمه إرشاديـة جميع الأوامر والنواهى الشـرعيّة كأوامر الطبيب ونواهيه، فيتوجّه إلى المكلّف العاصـى نفس المفسـدة الموجودة فى متعلّق النهى فحسب أو سـلب المصـلحة اللازمة فى الأوامر منه مع إنّا نقول بالمولويّـة واسـتحقاق ثواب وعقـاب اخرويّين يترتّبـان على الفعـل والترك. وأمّـا الملاـك الثـالث: فهو الأصـل والصـحيح فى وجوب الإطاعة وقبح المعصية لأنّ رجوعه إلى قبح الظلم بمعناه الواسع وهو وضع الشيء فى غير موضعه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۶ فظهر أنّ ملاـك وجوب طاعـة اللّه وقبـح معصـيته إنّمـا هو مولويته ومالكيته فللّه تعالى حقّ الطاعـة على العبـد لأنّه مولى حقيقى ومالك لجميع شؤونه. إذا عرفت هـذا يقع البحث فى حـدود هـذا الحقّ ودائرته. فنقول: العقل حاكم على أنّ قيمة أغراض المولى ليست أقلّ من قيمة أغراض العبد فكما أنّه يهتمّ بأغراضه حتّى فى المحتملات والمشـكوكات فيسلك فيها سبيل الاحتياط كذلك يجب عليه الاحتياط فى طريق النيـل إلى أغراض المولى المحتملة والمشـكوكة، ففى صورة الشك وعـدم البيان الـذى هو محلّ النزاع فى المقام يحكم العقل بوجوب الاحتيـاط وقبـح المعصـية وحسن العقاب عكس ما ذهب إليه المشـهور من قبـح العقاب بلا بيان. نعم إلى هنا ظهر عـدم كون القاعـدة قاعـدة عقليّـة، ولكن الحقّ إنّهـا قاعـدة عقلائيّـة جرت عليهـا سـيرتهم وأمضاهـا الشـارع بعـدم ردعه منهـا كما نرى بين العبيد والموالى والملوك وأتبـاعهم والرؤسـاء ومن يكون تحت رياسـتهم، فـإنّ بنـاءهم على عـدم عقـاب العبـد مـا لم يبيّن المولى مقاصـده وأغراضه، وعلى عـدم عقاب المرؤسـين والرعايا ما لم يبلغ إليهم أغراضـهم، وعليه تكون القاعـدة قاعـدة عقلائيّـة لا عقليّة. وإن شـئت قلت: لولا بناء العقلاء على عـدم العقاب بلا بيان وإمضاء الشارع لهذا البناء لم يقبح فى حكم العقل العقاب بدونه، فوقع الخلط هنا بين الأحكام العقليّـة المبنيـة على مسألـة الحسن والقبـح والأحكام العقلائيّـة الناشـئة عن تشـريعاتهم وقوانينهم، والفرق بينهما ظاهر كما أنّ آثارهمـا مختلفـة وسـتأتى الإشـارة إليهـا عن قريب إن شاء اللّه. لكن للمحقّق النائينى رحمه الله هنا بيان حاصـله: إنّ الأحكام بوجودها الاحتمالى ليست لها محرّكيـة وباعثيّة، فيكون المكلّف حينئذٍ كالعاجز والمضـطرّ، وتكليفه تكليفاً بما لا يطاق، وإليك نصّ كلامه: «لا يكفى فى صـحّة المؤاخـذة واسـتحقاق العقوبـة مجرّد البيان الواقعى مع عدم وصوله إلى المكلّف فإنّ وجود البيان الواقعى كعدمه غير قابـل لأـن يكون باعثـاً ومحرّكـاً لإـرادة العبـد مـا لم يصل إليه ويكون له وجود علمى ...» «۱». أقول: الإنصـاف أنّ هـذه مصادرة على المطلوب، لأنّـا نعلم أنّ للأحكـام بوجودها انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷ الاحتماليّـة باعثيّـة ومحرّكية كما فى سائر الأغراض والمصالح والمفاسد والمضارّ والمنافع وإلّا يلزم تعطيل الزراعات والتجارات والصـناعات وغيرها حيث إنّ الحصول على المنفعة فيها أمر احتمالى فى الغالب فكما يتحرّك العبـد فى منافعه الشخصـيّة بالاحتمال والظنّ كذلك يمكن أن يتحرّك وينبعث فى المنافع الاحتماليّة لمولاه. وللمحقّق الأصـفهانى رحمه الله هنـا بيانـان: أحـدهما: مبنيّ على مـا تبنّـاه فى حقيقـة الحكم فقال: «إنّ الحكم الحقيقى متقوّم بنحو من أنحاء الوصول لعـدم معقوليّـة الإنشاء الواقعى فى إنقـداح الـداعى، وحينئـذٍ فلا تكليف حقيقى مع عـدم الوصول فلا مخالف للتكليف الحقيقى فلا عقاب» «۱». الثانى: ما حاصله إنّ الواجب على العبد إنّما هو عدم الخروج عن رسم العبودية، ومخالفة ما قامت عليه الحجّة خروج عن رسم العبوديّة «۲». أقول: أمّا البيان الأوّل فمبناه غير مقبول، لأنّ للحكم مراحل، وكلامه بالنسـبة إلى بعض مراحله ليس تامّاً

فإنّه إذا تيقّن العبد بغرض المولى فهو مسؤول فى قباله بحكم العقل وإن لم يبيّن المولى غرضه ولم يصدق عليه عنوان الحكم، وبتعبير آخر: سلّمنا أنّ الحكم متقوّم بالبيان ولكن الأغراض ليست متقوّمة به (على الأقل الأغراض اليقينية) وما ذهب إليه صحيح إذا دار وجوب الإطاعة مدار الأحكام فقط لا الأحكام والأغراض كليهما مع أنّ الصحيح هو الثانى لا الأوّل. وأمّا البيان الثانى فإنّه أيضاً مصادرة على المطلوب لأنّا نعتقد بأنّ لاخروج عن رسم العبوديّة كما يصدق بمخالفة ما قامت عليه الحجّة كذلك يصدق فى المحتملات والمشكوكات. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ العقل لا يحكم بقاعدة قبح العقاب بلا بيان بل يحكم بخلافه، نعم إنّها قاعدة عقلائيّة استقرّ عليها بناء العقلاء، والفرق بين الصورتين إنّه إذا كانت القاعدة قاعدة عقليّة فلا معنى لتحديدها والاستثناء منها بالنسبة إلى مورد دون مورد لأنّ القاعدة العقليّة لا استثناء فيها ولا تخصيص ما دام الموضوع باقياً بخلاف القاعدة العقلائيّة فإنّه لابدّ من تعيين حدودها وقيودها، وهى فى المقام أربعة على الأقل: انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۸ أحدها: أن يكون المولى قادراً على البيان وإلّا لو كان المولى محبوساً مثلًا غير قادر على بيان غرضه والعبد يعلم به أو يحتمله فلا يكون عند العقلاء مرخّصاً بالإعتذار بعدم البيان. ثانيها: أن لا يكون المورد من المسائل الهامّة الأساسية كما إذا دخل فى دار المولى من يحتمل أن يكون هلاك المولى بيده، فعلى العبد منعه بكلّ ما يقدر عليه وإن لم يصدر من المولى بيان فيه. ثالثها: أن يكون المورد من الموارد التى ممنوعها أقلّ من مجازها، وواجبها أقلّ من مباحها، وإلّا لو كان مشكوك الحرمة من الحيوانات البحرية مثلًا التى أكثرها حرام، فلعلّ بناء العقلاء لم يستقرّ على البراءة فى أمثالها، فإنّ الظاهر أنّ بناء العقلاء نشأ من كون الواجبات والمحرّمات فى مقابل المباحات قليلًا جدّاً فالمحتاج إلى البيان إنّما هو الواجبات والمحرّمات، ولو إنعكس الأمر فى مورد وكانت محرّماته أكثر من مباحاته لم يكن لهم بناءً على البيان فيه، ولا أقلّ من الشكّ وعدم ثبوت بناءٍ فى أمثال المقام، ومعه لا يصحّ الاستدلال به. رابعها: أن يكون من المسائل المبتلى بها، فلو كان الإبتلاء نادراً فى مورد لكان الحكم باستقرار بنائهم عليه مشكل فيه جدّاً. ثمّ إنّ هيهنا إشكالًا معروفاً، وهو أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان مورودة لقاعدة وجوب دفع الضرر، فيكفى فى البيان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإنّ الشكّ فى التكليف يلازم الشكّ فى الضرر، والعقل يستقلّ بلزوم دفع الضرر المحتمل فهو بيان عقلى فيرتفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. واجيب عنه بوجوه: منها: أنّ المراد بالضرر (الذى هو موضوع القاعدة) أمّا الضرر الدنيوى وأمّا الضرر الاخروى، والمقصود بالضرر الاخروى أمّا العقاب الموعود من جانب الشارع جزاءً للأعمال، وأمّا الآثار الوضعيّة القهريّة للعمل التى يعبّر عنه بتجسّم الأعمال، فإن كان المراد العقاب الاخروى بالمعنى الأوّل فلا موضوع لهذه القاعدة فى المقام لأنّ احتمال التكليف لا يلازم احتمال العقاب بل الملازمة إنّما هى ثابتة بين التكليف الواصل واستحقاق العقوبة على مخالفته لالانّه مع عدم وصول التكليف والبيان يستقلّ العقل بقبح العقاب، وبه لا يثبت موضوع قاعدة دفع انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۹ الضرر المحتمل، فتكون قاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على قاعدة دفع الضرر عكس ما توهّمه المستشكل. هذا- وهنا جواب آخر فى كلمات المحقّق النائينى رحمه الله وهو «أنّ حكم العقل بلزوم دفع المقطوع والمظنون والمحتمل من الضرر يكون للإرشاد لا يستتبع حكماً مولوياً شرعياً على طبقه لأنّ حكم العقل فى باب العقاب الاخروى واقع فى سلسلة معلولات الأحكام، وكلّ حكم عقلى وقع فى هذه السلسلة لا يستتبع الحكم المولوى الشرعى وليس مورد القاعدة الملازمة وإلّا يلزم التسلسل، فحكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون بل المحتمل يكون إرشادياً وطريقياً لا يترتّب على مخالفته سوى ما يترتّب على المرشد إليه» «۱». وإن كان المراد من الضرر العقاب الاخروى بالمعنى الثانى فاجيب عنه بأنّ هذه الآثار ليست مترتّبة على نفس الأعمال بل إنّها تترتّب على الإطاعة والعصيان لا غير، والأفعال الطبيعيّة التى لم توجب إطاعة أو معصية وبعداً أو قرباً لا أثر لها من هذه الجهة. وإن اريد بالضرر الضرر الدنيوى فاجيب عنه أيضاً بأنّ الكبرى والصغرى كلتيهما ممنوعتان: أمّا الكبرى: فلأنّه ليس كلّ ضرر ممّا يحكم العقل بلزوم دفعه بل هناك أضرار طفيفة يتحمّلها العقلاء لأجل أغراض دنيوية غير ضرورية وإن كان الضرر من المقطوع فضلًا عن المحتمل. وأمّا الصغرى: فلأنّه ليس مناطات الأحكام دائماً هى الضرر بل المصالح والمفاسد (التى تكون مناطات الأحكام غالباً) لا تكون من سنخ الضرر، والذى يلازم احتمال الحرمة إنّما هو احتمال المفسدة لا احتمال الضرر، ولا ملازمة بين الضرر

والمفسدة، بل ربّ مفسدة توجب المنفعة فضلًا عن الضرر كما فى أكل الربا، وربّ مصلحة توجب الضرر فضلًا عن المنفعة كما فى الإنفاق فى سبيل اللَّه تعالى. لكن الإنصاف أنّ الكبرى والصغرى كلتيهما تامّتان فى الجملة لا بالجملة: أمّا الكبرى: فلأنّ الأضرار الدنيويّة على قسمين: مهمّة وغير مهمّة، والعقل يحكم فيما إذا انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۰ كان الضرر المحتمل مهمّاً بلزوم الدفع كضرر النفس أو العرض أو المال الكثير فلا محالة يستكشف منه حكم شرعى مولوى بلزوم الإجتناب عنه بقاعدة الملازمة، ويصير هذا بنفسه بياناً يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا- بيان وتكون قاعدة دفع الضرر المحتمل فى مثل هذا المورد واردة على هذه القاعدة، ولكن لا تجرى هذه القاعدة بالنسبة إلى الأضرار غير المهمّة، فلا يثبت بها مراد المستشكل، هذا بناءً على مبنى القول من كونها قاعدة عقليّة، وأمّا بناءً على ما اخترناه من كونها قاعدة عقلائيّة فالأمر أوضح لأنّ بناء العقلاء جارٍ على عدم الاعتناء باحتمال الضرر إلّاأن يكون ضرراً هامّاً كما مرّ نظيره فى حكم العقل بناءً على مبنى القوم. وأمّا الصغرى: فلوجود الملازمة بين المفسدة والضرر وبين المصلحة والمنفعة فى جميع الموارد، والعجب من مثل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله حيث قال بعدمها فى البحث عن قاعدة لا- ضرر، لأنّ مثل الإنفاق فى سبيل اللَّه يوجب رفع العداوة والبغضاء ودفع الفوضى فى المجتمع الإنسانى، وعدم الإنفاق وبالنتيجة وجود الفقر يوجب إختلال النظام وهلاك جميع الأفراد حتّى الممتنع من الإنفاق وضياع جميع الأموال حتّى أموال الممتنع. ولذلك قد ورد فى الحديث: «حصّنوا أموالكم بالزكاة» وفى حديث آخر «إذا بخل الغنى بمعروفه باع الفقير آخرته بدنياه» (ومن المعلوم أنّه إذا باع آخرته بدنياه لا يمتنع عن أى جرم من السرقة وقتل النفوس وإضاعة الأموال وغيرها). بقى هنا شىء: وهو أنّ بعض الأعاظم أجاب عن الإشكال بالنقض «باتّفاق العلماء من الاصوليين والأخباريين بل العقلاء أجمع على عدم لزوم الإجتناب عمّا يحتمل وجود المفسدة فيه فى الشبهة الموضوعيّة وأنّه لو كان العقل مستقلًا بوجوب دفع المفسدة المحتملة كان الاحتياط واجباً فيها أيضاً إذ لا فرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة من هذه الجهة» «۱». وقال فى تهذيب الاصول: «أضف إلى ذلك: أنّ الشبهة الموضوعيّة والوجوبيّة مشتركتان مع الشبهة التحريميّة فى هذه التوالى المدّعاة، فلو كانت للأفعال لوازم قهرية مؤذية لصاحبها انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱ لكان على الشارع الرؤوف الرحيم إيجاب الاحتياط حتّى يصون صاحبها عن هذه اللوازم القهرية، فالترخيص فيها إجماعاً بل ضرورة دليل على بطلان تلك المزعمة وإنّه ليس هيهنا ضرر اخروى أو دنيوى واجب الدفع كما لا يخفى» «۱». ولكن يمكن الجواب عنه بأنّ ترخيص الشارع فى الشبهة الموضوعيّة والوجوبيّة إنّما يكون من باب تعارض المفسدة المحتملة فيها مع مصلحة أهمّ مثل رفع العسر والحرج وإيجاد التسهيل للعباد لا من باب التخصيص فى قاعدة عقليّة حتّى يقال بأنّ القواعد العقليّة لا يمكن تخصيصها حيث إنّ العقل- أساساً- يحكم بوجوب دفع الضرر المحتمل ما لم يعارض ضرراً أقوى. هذا كلّه فى دليل العقل.

الرابع: الإجماع

ويمكن تقريره بوجوه ثلاثة: الأوّل: الإجماع القولى من العلماء كلّهم على البراءة فى ما لم يرد فيه دليل عام أو خاصّ على تحريمه. وهذا المعنى تامّ ولكن لا ينفع فى مقابل دعوى الأخباريين فى الحكم بالاحتياط بدليل عام لو تمّ دليلهم. الثانى: الإجماع القولى على البراءة ما لم يرد دليل خاصّ على التحريم. وهذا الوجه غير تامّ لأنّ المحدّثين يدّعون وجود دليل عامّ على التحريم. الثالث: الإجماع العملى على البراءة حيث إنّ العلماء فى مقام العمل يطالبون بدليل من مدّعى الحرمة، وهذا دليل على أنّ المركوز فى أذهانهم أنّ الأصل هو البراءة ما لم يرد ما يدلّ على الحرمة. وفيه أيضاً: أنّ هذا صحيح إذا كان المراد عدم ورود الدليل الخاصّ والعام معاً وإلّا لو انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۲ كان المقصود عدم ورود الدليل الخاصّ فقط فيرد عليه ما اورد على الوجه الثانى. لكن المهمّ فى الإشكال أنّ الإجمال فى مثل المقام ليس بحجّة لقوّة استناد المجمعين إلى بعض الوجوه العقليّة أو النقليّة المستدلّ بها على البراءة فلا كاشفية له عن قول المعصوم عليه السلام. وهيهنا دليل خامس ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله فى الرسائل وهو التمسّك باستصحاب حال الصغر (أو استصحاب ما قبل الشرع) وقد أورد عليه الشيخ رحمه الله وغيره بإيرادات عديدة: منها: أنّ المستصحب أحد امور ثلاثة: إمّا براءة

الذمّة، أو عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقاب علیه، والمطلوب فی الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتّب العقاب علی الفعل أو القطع بالجواز المستلزم للقطع بعدم العقاب، ومن المعلوم أنّ هذا المطلوب لا یترتّب علی المستصحبات المذکورة، أمّا عدم ترتّب العقاب علی الفعل فلأنّه لیس من اللوازم المجعولة الشرعیّة لتلک المستصحبات حتّی یحکم به الشرع فی الظاهر (بأخبار لا تنقض) بل هو من اللوازم العقلیّة یحکم به العقل، وأمّا الجواز المستلزم لعدم العقاب فهو وإن کان أمراً قابلًا للجعل (لأنّه أحد الأحکام الخمسة) ویستلزم انتفاء العقاب واقعاً إلّاأنّه لیس لازماً شرعیاً للمستصحبات المذکرة بل هو من المقارنات لها إذ إنّ عدم المنع مثلًا لا ینفکّ عن کون الفعل جائزاً بعد العلم بعدم خلوّ فعل المکلّف عن أحد الأحکام الخمسة نظیر إثبات وجود أحد الضدّین بنفی الآخر، فیکون الأصل حینئذٍ مثبتاً. ولکن یجاب عن هذا بأنّ عدم المنع کافٍ للفقیه فی الفقه ولا حاجة إلی عنوان الإباحة کما هو ظاهر. ومنها: عدم بقاء الموضوع للاستصحاب، لأنّ موضوع البراءة فی السابق إنّما هو الصغیر غیر القابل للتکلیف، وقد تبدّل بالکبیر (وکذلک الکلام بالنسبة إلی ما قبل الشرع وبعده). أقول: هذا إشکال متین، فإنّ العرف یری الصغر (وکذلک ما قبل الشرع) من قیود الموضوع، فلیس من الحالات المتبادلة بحیث إذا زال لم یزل الحکم. ومنها: ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله من «إنّ العدم حال الصغر یکون من جهة عدم قابلیة الصغیر للتکلیف فکونه مرخی العنان- من فعل أو ترک- لیس من قبل ترخیص الشارع ورفع الإلزام منه بل اللاحرجیّة (العقلیّة) للصغیر من جهة أنّه کالبهائم والمجانین، ما وضع علیه قلم التکلیف قبل البلوغ لعدم قابلیة المحل لا أنّه رفع عنهم الإلزام امتناناً علیهم، وهذا العدم انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۳ الذی من جهة عدم قابلیة المحل واللاحرجیّة القهریّة یرتفع قهراً بواسطة البلوغ، إذ معنی هذا العدم عدم وضع قلم التکلیف علیه وبعد التکلیف والبلوغ تبدّل هذا العدم قطعاً ووضع علیه قلم التکلیف فلا- مورد للاستصحاب» «۱». أقول: إنّ ما ذکره بالنسبة إلی عدم التکلیف فی غیر الممیّز صحیح لا غبار علیه إلّاأنّ المستصحب لیس هو هذا العدم بل إنّه العدم المتّصل بزمان البلوغ المتقدّم علیه بزمان یسیر. وإن شئت قلت: إنّه عبارة عن العدم حال کون الصغیر ممیّزاً ومراهقاً، حیث إنّه لا شکّ فی أنّ حال الصبی فی هذا الزمان لا یختلف عن حاله أوّل البلوغ من حیث القابلیة وعدمها، ولذلک نقول بشرعیة عبادات الصبی کما اختاره المحقّقون وإنّه مشمول للخطابات الاستحبابیّة، فإنّه المراد من رفع القلم عند رفع الإلزام عنه، أی رفع الواجبات والمحرّمات، کما أنّه مقتضی التعبیر بالرفع المقابل للوضع حیث یناسب وجود أمر ثقیل یثقل علی عاتق المکلّف کما مرّ بیانه فی حدیث الرفع. ومنها: أنّ استصحاب عدم الحرمة معارض مع استصحاب عدم الإباحة، لأنّ المرفوع قبل البلوغ جمیع الأحکام الخمسة حتّی الإباحة. وقد ظهر جوابه ممّا مرّ آنفاً من أنّ المرفوع فی حدیث رفع القلم إنّما هو خصوص الإلزامات، مضافاً إلی أنّ التعارض یتصوّر فیما إذا کانت الإباحة من الامور الوجودیة القابلة للجعل لا ما إذا کانت من الامور العدمیة وعبارة عن مجرّد عدم الحرمة والوجوب کما قیل. ومنها: ما سیأتی من المختار فی مبحث الاستصحاب من عدم حجّیة الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّة خلافاً لما ذهب إلیه مشهور الاصولیین بعد الشیخ رحمه الله. هذا کلّه هو أدلّة الاصولیین للبراءة فی الشبهات الحکمیّة التحریمیّة، وحاصل أکثرها عدم العقاب بلا بیان، ولذا لا موضوع لها فی صورة تمامیة أدلّة الأخباریین، والتعبیر بالأکثر یکون فی مقابل بعض تلک الأدلّة من قبیل روایة «کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی» بناءً علی أنّ المراد من مرجع الضمیر فی کلمة «فیه» النهی الخاصّ. إذ إنّه لا- حکومة لأدلّة أخباریین علی هذا الدلیل وأمثاله کما هو واضح. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۴ فالمهمّ حینئذٍ التعرّض لأدلّة الأخباریین والبحث حولها.

أدلّة الأخباریین علی وجوب الاحتیاط:

اشارة

وقد استدلّ لهم بالأدلّة الثلاثة: الآیات والروایات والعقل.

الأوّل: الآيات

أمّا الآيات: فهى على طوائف: الطائفة الاولى: ما أمر فيها بالتقوى وهى كثيرة (تسعة وستّون آية منها وردت بصيغة «اتّقوا»، وخمس آيات بصيغة «اتّقون» وأربع آيات بصيغة «اتّقوه»). والأصرح منها قوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ» وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أنّ الاحتياط فى الشبهات مصداق من مصاديق التقوى والتقوى، واجب بظاهر هذه الآيات لأنّ الأمر ظاهر فى الوجوب. وقبل الجواب عن هذه الطائفة ينبغى بيان معنى التقوى فى اللغة فنقول: إنّها اسم مصدر من مادّة الوقاية على وزن فَعْلى، أصلها وَقْى فأُبدلت الواو بالتاء والتاء بالواو «۱»، وهى كما فى قاموس اللغة بمعنى الاجتناب والحذر عن كلّ ما يحذر منه، وهذا لا بأس به إذا كان مفعولها غير البارى تعالى، كقوله تعالى: «فاتّقوا يوماً» أو «فاتّقوا النار التى ...» أو «اتّقوا فتنة لا تصيبنّ ...» وأمّا إذا كان المفعول وجود البارى كقوله تعالى: «فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ»، فلابدّ من تقدير فيها كما ذكره المفسّرون لعدم كونه تعالى ممّن يحذر منه كما لا يخفى، وهذا بنفسه قرينة على تقدير شىء نحو عصيان اللَّه (فاتّقوا عصيان اللَّه) أو عذاب اللَّه أو حساب اللَّه، كما ورد فى قوله تعالى: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ ...». هذا كلّه فى معنى الكلمة. ثمّ نقول: يرد على الاستدلال بالطائفة المزبورة على الاحتياط أنّه يمكن النقاش فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵ صغرى كون الاحتياط فى الشبهات من مصاديق التقوى الواجبة، فإنّها عبارة عن الإتيان بالواجبات والاجتناب عن المحرّمات، وأمّا ترك الشبهات فهو مرتبة عالية من التقوى ولا- دليل على وجوبها بجميع مراتبها كما أنّ الاجتناب عن المكروهات أيضاً من مراتبه وهو غير واجب. الطائفة الثانية: ما دلّ على النهى عن القول بغير علم: منها قوله تعالى: «إِنَّمَا يَأْمُرُكُم بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَاتَعْلَمُونَ» «۱». ومنها قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّى الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا ... وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» «۲». وتقريب الاستدلال بها أنّ الحكم بترخيص الشارع لمحتمل الحرمة إفتراء وقول عليه بغير علم حيث إنّه لم يأذن فيه. والجواب عنها: أنّ الترخيص فى محتمل الحرمة حكم ظاهرى ثابت بأدلّة قطعيّة، فليس هو قو بغير علم بل إنّه صادق فى الحكم بوجوب الاحتياط لعدم دليل عليه. الطائفة الثالثة: ما دلّ على النهى عن الإلقاء فى التهلكة، وهى قوله تعالى: «وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» «۳» بتقريب أنّ الإقدام فى الشبهات مصداق من مصاديق الإلقاء فى التهلكة. ويرد عليه: أنّ الاستدلال بها غير تامّ صغرى وكبرى، أمّا الصغرى، فلأنّ كون إرتكاب المشتبهات من مصاديق الإلقاء فى التهلكة أوّل الدعوى ومصادرة بالمطلوب لعدم دليل عليه، وأمّا الكبرى، فلأنّ النهى الوارد فى هذه الآية يكون من قبيل النواهى الواردة فى باب الإطاعة لأنّ التهلكة عبارة عن العقاب الاخروى الناشىء من العصيان، وقد مرّ فى مبحث الأوامر والنواهى أنّ الواردة منها فى باب الإطاعة إرشاديّة وإلّا يلزم التسلسل المحال، فلا دلالة لهذه الآية على الحرمة، هذا إذا كان المراد من التهلكة ما ذكرنا من العقاب الاخروى، وأمّا إذا كان بمعنى الهلاكة الدنيويّة فلا ربط لها بالمقام كما لا يخفى. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۶ ثمّ لا- يخفى عليك الربط بين صدر الآية «وأنفقوا فى سبيل اللَّه» وذيلها «ولا تلقوا ...» فالمقصود منها ما أشرنا إليه فى بعض الأبحاث السابقة من أنّ عدم الإنفاق وبالنتيجة إيجاد الفقر فى المجتمع يوجب الفوضى واختلال النظام وهلاك جميع الأفراد حتّى الممتنع من الإنفاق، فعدم الإنفاق فى سبيل اللَّه يوجب إلقاء أنفسكم فى الهلكة ضمن إلقاء المجتمع فيها. هذا كلّه فى استدلال الأخباريين على الاحتياط بالآيات.

الثانى: الروايات

أمّا الروايات فهى كثيرة جمع عمدتها صاحب الوسائل فى كتاب القضاء فى الباب الثانى عشر من أبواب صفات القاضى، وهى فى الواقع على ثمانية طوائف. الطائفة الاولى: ما ورد فى الشبهات قبل الفحص مثل صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينها، أو على كلّ واحد منهما؟ قال: «لا بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد». قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه فقال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا

عنه فتعلموا» «۱» وفی هذا المعنی روایات اخری فی نفس الباب کالروایة ۳ و ۲۳ و ۲۹ و ۳۱ و ۴۳. الطائفة الثانیة: ما تتضمّن أنّ إجتناب الشبهات یوجب القدرة علی ترک المحرّمات، وقد علّل فیها ذلک بأنّ المعاصی حمی اللّه فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها. منها: ما رواه الصدوق قال: إنّ أمیر المؤمنین علیه السلام خطب الناس فقال فی کلام ذکره: «حلال بیّن وحرام بیّن، وشبهات بین ذلک، فمن ترک ما اشتبه علیه من الإثم فهو لما استبان له اترک، والمعاصی حمی اللّه فمن یرتع حولها یوشک أن یدخلها». وفی هذا المعنی أیضاً روایات فی نفس الباب کالروایة ۲۲ و ۳۹ و ۴۷ و ۶۱. والجواب عنها: أنّه لا إشکال فی أنّها أوامر استحبابیّة إرشادیّة کما لا یخفی. الطائفة الثالثة: ما أمر فیها بالورع: انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷ منها: ما ورد فی نهج البلاغة عن أمیر المؤمنین علیه السلام: «لا ورع کالوقوف عند الشبهة» «۱». وفی هذا المعنی أیضاً روایات عدیدة کالروایة ۲۴ و ۲۵ و ۳۳ و ۴۱ و ۵۷. والجواب عنها: أنّ التعبیر بالورع بنفسه قرینة علی الاستحباب لأنّ الورع لیس واجباً کما مرّ آنفاً. الطائفة الرابعة: ما ورد فی الشبهات الموضوعیّة التی لا إشکال فی البراءة فیها حتّی عند الأخباری: منها: ما رواه السیّد الرضی رحمه الله فی نهج البلاغة عن أمیر المؤمنین علیه السلام فی کتابه إلی عثمان بن حنیف عامله علی البصرة: «أمّا بعد یابن حنیف فقد بلغنی أنّ رجلًا من فتیة أهل البصرة دعاک إلی مأدبة فأسرعت إلیها، تستطاب لک الألوان وتنقل علیک (إلیک) الجفان وما ظننت إنّک تجیب إلی طعام قوم عائلهم مجفوّ وغنیّهم مدعوّ، فانظر إلی ما تقضمه من هذا المقضم فما اشتبه علیک علمه فالفظه وما أیقنت بطیب وجوهه فَنَل منه» «۲». وفی هذا المعنی روایة اخری وهی الروایة ۱۸ من نفس الباب. ویرد علیها: مضافاً إلی أنّها ناظرة إلی الشبهات الموضوعیّة «۳» إنّها أخصّ من المدّعی لورودها فی حقّ الحکّام والقضاة، ولا یخفی الفرق بینهم وبین غیرهم. الطائفة الخامسة: ما یکون النظر فیها إلی اصول الدین. منها: ما رواه زرارة عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «لو أنّ العباد إذا جهلوا وقفوا ولم یجحدوا لم یکفروا» «۴». وهناک روایات اخری فی نفس الباب تدلّ علی هذا المعنی کالروایة ۵۳. والجواب عنها: أنّها أیضاً خارجة عن محلّ الکلام لأنّ الکلام فی الأحکام الفرعیّة لا الاصولیّة التی یجب فیها العلم والیقین. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸ الطائفة السادسة: ما یکون ناظراً إلی حرمة الأخذ بالاستحسان والقیاس والاجتهادات الظنّیة فی مقام الفتوی: منها: ما رواه السیّد الرضی رحمه الله عن أمیر المؤمنین علیه السلام فی نهج البلاغة أنّه قال فی خطبة له: «فیاعجباً وما لی لا أعجب عن خطأ هذه الفرق علی اختلاف حججها فی دینها لا یقتفون أثر نبی ولا تقتدون بعمل وصی، یعملون فی الشبهات ویسیرون فی الشهوات، المعروف فیهم ما عرفوا والمنکر عندهم ما أنکروا، مفزعهم فی المعضلات إلی أنفسهم، وتعویلهم فی المبهمات علی آرائهم، کأنّ کلّ امریء منهم إمام نفسه، قد أخذ منها فیما یری بعری وثیقات وأسباب محکمات» «۱». وفی معناها روایة اخری وهی الروایة ۵۴ من الباب. وهذه الطائفة أیضاً خارجة عن محل البحث، فإنّ حرمة العمل بالقیاس والأخذ بالآراء الظنّیة والاستحسانات ثابتة بأدلّة قطعیّة لا کلام فیها. الطائفة السابعة: ما یدلّ علی لزوم السکوت والکفّ عمّا لا یعلم. منها: ما رواه هشام بن سالم قال: قلت لأبی عبداللّه علیه السلام ما حقّ اللّه علی خلقه؟ قال: «أن یقولوا ما یعلمون ویکفّوا عمّا لا یعلمون فإذا فعلوا ذلک فقد أدّوا إلی اللّه حقّه» «۲». وفی هذا المعنی الروایة ۳۲ من نفس الباب. والجواب عنها: أنّها ناظرة إلی الأحکام الواقعیّة ولا معنی لعدم العلم بالنسبة إلی الحکم الظاهری. الطائفة الثامنة: ما یکون خارجاً عن جمیع الطوائف السابقة ویدلّ علی مدّعی الأخباریین فی بدء النظر. منها: ما رواه أبو شیبة عن أحدهما علیهما السلام قال فی حدیث: «الوقوف عند الشبهة خیر من الإقتحام فی الهلکة» «۳». وبهذا المعنی أیضاً الروایة ۱۵ و ۳۷ و ۴۱ و ۵۶. واجیب عنها: بأجوبة بعضها تامّ وبعضها غیر تامّ: انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹ الأوّل: أنّ وجوب الاحتیاط إمّا أن یکون مقدّمیاً، أی وجب الاحتیاط لأجل التحرّز عن العقاب علی الحکم الواقعی المجهول، أو یکون نفسیاً لوجود ملاک فی نفس الإحتراز عن الشبهة مع الغضّ عن الحکم الواقعی المجهول، والأوّل مستلزم لترتّب العقاب علی التکلیف المجهول، وهو مخالف لقاعدة قبح العقاب بلا بیان، والثانی یستلزم ترتّب العقاب علی مخالفة نفس وجوب الاحتیاط لا مخالفة الواقع مع أنّ صریح الأخبار إرادة الهلکة الموجودة علی تقدیر الحرمة الواقعیّة کما یعترف به الأخباری أیضاً. وأجاب المحقّق الخراسانی رحمه الله عن هذا الوجه بأنّ إیجاب الاحتیاط لا نفسی ولا مقدّمی بل یکون طریقیّاً من قبیل الأمر بالطرق والأمارات وبعض الاصول

كالاستصحاب، ومعه لا يحكم العقل بقبح العقاب، أي وجوب الاحتياط يكون حينئذٍ وارداً على قاعدة قبح العقاب بلا بيان. أقول: بناءً على ما اخترناه من كون القاعدة عقلائيّة (لا عقليّة) يكون الجواب أوضح، لأنّها حينئذٍ إنّما تكون حجّة فيما إذا لم يردع الشارع عنها، وأدلّة الاحتياط على فرض دلالتها ردع عنها. الثاني: أنّ المراد من الهلكة إمّا أن يكون العقوبة الاخرويّة فهي مندفعة بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، أو يكون المراد منها الهلكة الدنيوية فلا يستفاد منها الوجوب. ويمكن الجواب عن هذا الوجه أيضاً بنفس ما اجيب به عن الوجه السابق، وهو أنّ المراد منها الهلكة الاخروية، ولا تجرى حينئذٍ قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ أدلّة الاحتياط بنفسها بيان على فرض دلالتها. الثالث: ما ذكره المحقّق الأصفهاني رحمه الله وحاصله: أنّ روايات التوقّف عند الشبهة وردت في موردين خارجين عن موضع استدلال الأخباري: أحدهما ما ورد في باب المرجّحات عند تعارض الخبرين، وهو مقبولة عمر بن حنظلة فورد فيها: فقلت جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر»، قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال: «إذا كان ذلك فارجئه حتّى تلقى إمامك فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات» «١». انوار الأصول، ج٣، ص: ۶٠ فقد وردت هذه الرواية في باب القضاء عند تعارض الأخبار ولا بأس بالالتزام به ولكن البحث في المقام مربوط بباب الفتوى لا القضاء. أقول: ياليت أنّه صرف نظره في مقام الجواب عن هذه الرواية إلى قوله عليه السلام «فارجئه حتّى تلقى إمامك» فقط حيث إنّه ناظر إلى الشبهات قبل الفحص وما إذا أمكن لقاء الإمام عليه السلام وهو ليس داخلًا في محلّ النزاع. ثانيهما: ما رواه مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه عليه السلام أنّ النبي صلى الله عليه و آله قال: «لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة، يقول: إذا بلغك إنّك قد رضعت من لبنها وإنّها لك محرم وما أشبه ذلك فإنّ الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة» «١». ولا يخفى أنّ موردها هو المفاسد الدنيوية فهي أيضاً خارجة عن محلّ النزاع» .أقول: وهيهنا رواية ثالثة وهي ما مرّ ذكره من رواية داود بن فرقد، وهي رواية مطلقة لا يمكن الجواب عنها بما ذكره المحقّق الأصفهاني رحمه الله. الرابع: أنّ أخبار الاحتياط تخصّص بأخبار البراءة لأنّها عامّة في ثلاث جهات من ناحية كون الشبهة موضوعيّة أو حكميّة، ومن ناحية كونها قبل الفحص أو بعده، ومن ناحية كونها من أطراف العلم الإجمالي وعدمه، كما أنّ أدلّة البراءة خاصّة في نفس تلك الجهات. الخامس: أنّه لو كان الأمر بالاحتياط في هذه الأخبار مولوية فلابدّ من إرتكاب التخصيص فيها بأن يقال: لا خير في الإقتحام في الهلكة بإرتكاب الشبهات إلّاإذا كانت الشبهة موضوعيّة مطلقاً أو حكميّة وجوبيّة، مع أنّ سياقها آبٍ عن التخصيص كما لا يخفى، فلابدّ حينئذٍ من حملها على الإرشاد، والإرشاد في كلّ مورد يكون بحسبه، فيكون في بعض الموارد إرشاداً إلى الاستحباب وفي بعض آخر إرشاداً إلى الوجوب. نعم يبقى في البين روايتان: إحديهما: ما رواه عبداللّه بن وضّاح حيث ورد فيها: «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطة لدينك» «٣» ولكن يمكن الجواب عنها بوجوب حملها على الاستحباب بناءً على القول بكفاية استتار القرص في وقت المغرب كما هو الأقوى انوار الأصول، ج٣، ص: ۶١ ومع قطع النظر عن هذا يكون المورد من موارد العلم بالاشتغال الذي يقتضي البراءة اليقينيّة فإنّ الاشتغال بالصلاة في الوقت مقطوع ولا تحصل البراءة إلّابالقطع بالإمتثال. وثانيهما: ما رواه الشهيد رحمه الله في الذكرى قال: قال النبي صلى الله عليه و آله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» «١»، ولكّنها مرسلة لا يمكن الاعتماد عليها. هذا تمام الكلام في أدلّة الأخباريين من ناحية السنّة.

الثالث: العقل

اشارة

وممّا استدلّ به الاخباريون وجوب الاحتياط في الشبهات التحريميّة سواءً من إعترف منهم بحجّية العقل في الجملة، أو من مال منهم إلى العقل، وتقريبه من وجوه ثلاثة: الوجه الأوّل: العلم الإجمالي بوجود محرّمات كثيرة فعليّة في جملة المشتبهات فتتنجّز تلك المحرّمات بواسطة العلم الإجمالي، والمعلوم بالإجمال هنا من قبيل الكثير، في الكثير، فيجب الاحتياط في جميع المشتبهات حتّى

یحصل العلم بـالفراغ. وأجاب عنه: جمیع المحقّقین بـأنّ العلم الإجمالی هـذا ینحلّ بواسطة قیام الأمارات علی المحرّمات الکثیرة فی أطراف المعلوم بالإجمال بعد الفحص عن الأدلّة. وإستشکل علی هذا الجواب أوّلًا: بأنّه یعتبر فی إنحلال العلم الإجمالی الاتّحاد زماناً بین حصول العلم الإجمالی وحصول العلم التفصیلی بالمقدار المعلوم کما سیأتی وجهه فی مبحث الاشتغال، وهذا لیس حاصلًا فی المقام لأنّ العلم التفصیلی یوجد بعد الفحص عن الأدلّة. ولکن یرد علیه: أنّ التقارن والاتّحاد الزمانی حاصل فی المقام لأنّنا فی نفس زمان العلم الإجمالی بوجود محرّمات کثیرة فی المشتبهات نعلم بوجود إجماعات وروایات وآیات توجب العلم التفصیلی بتلک المحرّمات وانحلال ذلک العلم الإجمالی. وثانیاً: بأنّ العلم الإجمالی ینحلّ بالعلم التفصیلی لا الظنّ التفصیلی، بینما الحاصل بظواهر الکتاب وخبر الواحد إنّما هو الظنّ. ویندفع هذا الإشکال أیضاً بأنّ الموجب للانحلال إنّما هو قیام حجّة تفصیلیة سواء انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۲ کانت من قبیل البیّنة والظنّ المعتبر أو القطع والیقین کما سیأتی تفصیله فی محلّه إن شاء اللّه تعالی.

هل الأصل فی الأشیاء الحظر أو الإباحة؟

اشارة

الوجه الثانی: أنّ الأصل فی الأشیاء فی غیر الضروریات الحظر، فإن ورد من الشرع دلیل علی جوازه فهو، وإلّا فیبقی علی ممنوعیته. توضیح ذلک: أنّ مسألة الحظر أو الإباحة فی الأشیاء مسألة تلاحظ بلحاظ ما قبل الشرع المقدّس أو مع قطع النظر عنه خلافاً لأصالة البراءة والاحتیاط اللتین تلاحظان بلحاظ بعد الشرع، وحینئذ نقول: إذا راجعنا إلی العقل وأحکامه بالنسبة إلی قبل الشرع نجد أنّ الأفعال علی ثلاثة أقسام فبعضها من المستقلّات العقلیّة یرجع حکمها إلی الحسن والقبح العقلیین، وبعضها الآخر یکون من الضروریات کالتنفّس وسدّ الرمق، وقسم ثالث لا یکون من القسم الأوّل ولا من الثانی من قبیل شمّ الریاحین وأکل الفواکه وغیرهما من الرفاهیات ما لم تصبح أمراً ضروریاً، ففی هذا القسم هل یحکم العقل بالإباحة أو یحکم بالحظر. فیه أربعة أقوال: ۱- القول بالإباحة وهو المشهور بین القدماء. ۲- الحظر. ۳- عدم الحکم، أی یحکم العقل بخلوّها عن الحکم مطلقاً، وقد نقل هذا عن الحاجبی. ۴- التوقّف عن الحکم، قال به الأشعری. ثمّ إنّ الفرق بین أصالة الحظر وأصالة الاحتیاط، أو الفرق بین أصالة الإباحة والبراءة یتلخّص فی امور: الأوّل: ما أشرنا إلیه آنفاً من أنّ الحظر أو الإباحة تلحظ بما قبل الشرع أو مع قطع النظر عن الشرع والاحتیاط أو البراءة تلحظ بالنسبة إلی ما بعد الشرع. الثانی: أنّ الحکم فی الأوّل واقعی، فمفاد أصالة الحظر أو الإباحة أنّ الشیء الفلانی ممنوع أو مباح واقعاً، بینما الحکم فی الثانی ظاهری، فیترتّب العقاب علی ترک الاحتیاط مثلًا فی صورة الإصابة إلی الواقع لا مطلقاً. انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۳ الثالث: أنّ التحریم أو الترخیص بناءً علی أصالة الحظر أو الإباحة تحریم أو ترخیص مالکی یحکم به الشارع بما أنّه مالک، بینما التحریم أو الترخیص بناءً علی أصالة الاحتیاط أو الإباحة تحریم أو ترخیص مولوی یحکم به الشارع بما أنّه مقنّن ومشرّع وبما أنّه مولی. إذا عرفت ذلک فاعلم أنّ عمدة ما استدلّ به القائلون بالحظر مالکیة الباری تعالی وأنّ العالم کلّه ملک له والتصرّف فی ملک الغیر بدون إذنه قبیح عقلًا لا سیّما فی المالک الحقیقی، ونتیجته أنّ الأصل فی الأشیاء الحظر إلّاما أذن اللّه تعالی به. ولا یخفی أنّ هذا مبنی علی ثبوت الحسن والقبح العقلیین والقول بالمستقلّات العقلیّة. وقد اورد علی هذا الوجه من ناحیة الکبری والصغری معاً. أمّا الکبری: وهی کون التصرّف فی الأشیاء تصرّفاً فی ملک الغیر بدون إذنه. فیرد علیها أوّلًا: أنّ الإذن حاصل فی المقام بدلیل الحکم فإنّ الحکمة تقتضی أن یکون خلق الأشیاء للانتفاع والتمتّع بها فلا معنی مثلًا لخلق الریاحین والفواکه مع المنع عن أیّ تصرّف فیها للإنسان الذی هو جوهر العالم السفلی. ثانیاً: أنّ اعتبار الإذن یتصوّر فیما إذا صدق التصرّف عرفاً فلا معنی لاعتباره فی استماع الخطابة من الخطیب أو شمّ الریاحین مثلًا، لعدم صدق التصرّف علیه عند العرف، کذلک فی المقام، فربّما لا یصدق التصرّف العرفی فیه حتّی یقال بأنّه تصرّف فی ملک الغیر ولا یجوز بدون إذنه کما فی النظر إلی الأجنبیة، وهذا نظیر ما یقال: إنّه یجوز الإستضاءة بنار الغیر ونوره والإستظلال بجداره لعدم کونها تصرّفاً عرفاً، وحینئذٍ یصبح الدلیل أخصّ من المدّعی. وثالثاً: أنّه یمکن أن یستدلّ ببعض الآیات

على وجود الإذن من اللّه بالنسبة إلى تصرّفات عبيده كقوله تعالى: «خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً» وقوله تعالى: «وَالْأَرْضَ وَضَعَهَا لِلأَنَامِ». ورابعاً: الاستدلال بأدلّة البراءة الشرعيّة حيث تدلّ بالالتزام على وجود الإباحة المالكيّة وإن كان مدلولها المطابقى الإباحة الظاهريّة المولويّة. وأمّا الصغرى: وهى كون العالم ملكاً اعتبارياً للّه‌تعالى. فأورد عليها فى تهذيب الاصول بما حاصله: أنّ المفيد بحال الأخبارى فى المقام إنّما هو المالكية القانونية الاعتباريّة، ولا وجه لاعتبار ملكيّة اعتباريّة للّه‌عزّوجلّ، فإنّ اعتبارها انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۴ لابدّ وأن يكون لأغراض حتّى تقوم بها المعيشة الاجتماعيّة، وهو سبحانه أعزّ وأعلى منه، وأمّا المالكيّة التكوينيّة بمعنى أنّ الموجودات والكائنات قائمة بإرادته، مخلوقة بمشيّته، واقعة تحت قبضته تكويناً فلا يمكن للعبد أن يتصرّف فى شيء إلّابإذنه التكوينى وإرادته فهى غير مربوطة بالمقام «۱». أقول: أنّ المالكيّة التكوينيّة ليست فى عرض المالكيّة القانونيّة بل إنّها أمر فوقها وحينئذٍ تتصوّر المالكيّة الاعتباريّة بالنسبة إلى البارى تعالى بطريق أولى، أى المالكية التكوينية تتضمّن المالكيّة القانونيّة وتكون منشأً لها كما يشهد به استدلال القائلين بالمالكيّة الشخصيّة للإنسان فى محصول عمله فى مقابل منكريها بأنّ الإنسان مالك تكويناً لنفسه وأعضائه وقواه، فيكون مالكاً لعلمه، وبالنتيجة يكون مالكاً لأمواله، حيث إنّه تجسّد للعمل وتبلور له. أضف إلى ذلك أنّه يمكن الاستدلال لمالكيّته التشريعيّة مع قطع النظر عن مالكيته التكوينيّة بآية الخمس إذ إنّ مالكيته بالنسبة إلى الخمس فى قوله تعالى «لِلَّهِ خُمُسَهُ» تشريعية بلا ريب لأنّها جعلت فى عرض مالكية الأصناف الخمسة الاخرى، فمقتضى وحدة السياق أن تكون مالكيته تعالى من سنخ مالكية سائر الأصناف. مضافاً إلى أنّه لو كان المراد المالكيّة التكوينيّة فلا معنى لأن يكون خصوص سهم من الخمس ملكاً تكوينياً له حيث إنّ العالم كلّه ملك له تعالى وكذا الكلام بالنسبة إلى الإنفال وشبهها. وإن شئت قلت: إذا كان التصرّف فى الملك الاعتبارى غير جائز عقلًا فعدم جواز التصرّف فى الملك التكوينى بطريق أولى. ثمّ إنّه قد يستدلّ على القول بالإباحة فى مقابل الحظر بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكن الحقّ أنّه فى غير محلّه لأنّ هذه القاعدة تتصوّر بعد أن قام الشارع للبيان ولم يبيّن، بينما المفروض فى المقام إنّما هو ما قبل البيان، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يكون حكم العقل بعدم جواز التصرّف فى ملك الغير بنفسه بياناً. وهنا كلام للمحقّق الأصفهانى رحمه الله لإثبات أنّ الأصل هو الإباحة لا الحظر، حيث يقول: انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۵ «إنّ المنع تارةً ينشأ عن مفسدة فى الفعل تبعث الشارع بما هو مراعٍ لمصالح عباده وحفظهم عن الوقوع فى المفاسد على الزجر والردع عمّا فيه المفسدة، وهذا هو المنع الشرعى، لصدوره من الشارع بما هو شارع، وفى قبالة الإباحة الشرعيّة الناشئة عن لا اقتضائيّة الموضوع وخلوّه عن المفسدة والمصلحة، فإنّ سنّة اللّه ورحمته مقتضية للترخيص فى مثله لئلّا يكون العبد فى ضيق منه. واخرى لا ينشأ عن مفسدة إمّا لفرض خلوّه عنها، أو لفرض عدم تأثيرها فعلًا فى الزجر كما فى ما قبل تشريع الشرائع والأحكام فى بدو الإسلام بل من حيث إنّه مالك للعبد وناصيته بيده يمنعه عن كلّ فعل إلى أن يقع موقع حكم من الأحكام حتّى يكون صدوره وروده عن رأى مولاه، فهذا منع مالكى لا شرعى، وفى قباله الإباحة المالكيّة وهو الترخيص من قبل المالك لئلّا يكون فى ضيق منه إلى أن يقع الفعل موقع حكم من الأحكام، فنقول: حيث إنّ الشارع كلّ تكاليفه منبعث عن المصالح والمفاسد لانحصار أغراضه المولويّة فيها فليس له إلّازجر تشريعى أو ترخيص كذلك، فمنعه وترخيصه لا ينبعثان إلّاعمّا ذكر، ولا محالة إذا فرض خلوّ الفعل عن الحكم بقول مطلق، أعنى الحكم الذى قام بصدد تبليغه وإن كان لا- يخلو موضوع من الموضوعات من حكم واقعى وحياً أو إلهاماً فليس الفعل منافياً لغرض المولى بما هو شارع فليس فعله خروجاً عن زىّ الرقّية، ومنه يتبيّن أنّ الأصل فيه هو الإباحة لا- الحظر، فإنّ عدم الإذن المفروض فى الموضوع لا- يؤثّر عقلًا فى المنع العقلى إلّا باعتبار كون الفعل معه خروجاً عن زى الرقّية، وحيث إنّه فرض فيه عدم المنع شرعاً فلا يكون خروجاً عن زىّ الرقّية إذ فعل ما لا ينافى غرض المولى بوجهٍ من الوجوه بل كان وجوده وعدمه على حدّ سواء لا يكون خروجاً عن زى الرقّية» «۱». فملخّص كلامه أنّه بما أنّ كلّ تكاليف الشارع صادرة عن المصالح والمفاسد فإذا فرض خلوّ الواقع عن الحكم كما فى ما قبل الشرع فلا يكون فعل العبد حينئذٍ خروجاً عن زى الرقّية فيكون الأصل فى هذه الحالة الإباحة، فيكون لازم كلامه أنّ مالكيّة اللّه تعالى مندكّة فى مولويته، أى كلّ ما هو وظيفة للعباد يكون من طريق مولويته لا مالكيته لأنّ أغراضه منحصرة فى المصالح والمفاسد التشريعيّة، وحيث إنّ المفروض عدم

وصول حكم من ناحيـة انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۶ مولويته إلى العبـد فى ما قبل الشرع فلا يكون فعل العبد خروجاً عن زىّ العبوديّة فيكون الأصل هو الإباحة. أقول: هذا الكلام أيضاً غير تامّ لأنّ المولويّة والمالكيّة وصفان مختلفان، فالعبد الذى يخرج إلى السفر بدون إذن المولى تارةً يركب مثلًا على مركب المولى ويخرج إلى السفر، واخرى يركب على مركب غيره، ففى كلتا الحالتين خرج عن زى عبوديّة المولى، لكنّه فى الحالة الاولى فعل معصية اخرى، وهو الخروج عن مالكيّة المولى ونقض مالكيته أيضاً. وبعبارة اخرى: أنّ للمولى مالكيّة على العبد ولازمها حرمة الخروج إلى السفر بدون إذنه، ومالكيّة على الفرس ولازمها حرمة الركوب على فرسه بدون إذنه، فكذلك فى ما نحن فيه، فكما أنّ العبد مملوك للّه‌تعالى كذلك الرياحين والفواكه أيضاً مملوكة له ويكون التصرّف فيها تصرّفاً فى ملك الغير بدون إذن، فلكلّ واحد من هذين حكمه ولا يندكّ أحدهما فى الآخر. وبعبارة اخرى: أنّ اللّه تعالى مالك للعباد وتنشأ من هذه المالكيّة وظائف الرقّية والعبوديّة، فهو مولى وهذا عبد، ومالك لما سوى العباد تنشأ منه حرمة التصرّف فيها بغير إذنه ولا ربط لأحدهما بالآخر. الوجه الثالث:- من الوجوه العقليّة- حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، وقد تقدّم تفصيل الكلام فيه. والجواب عنه: بأنّه لو كان المراد من الضرر الضرر الاخروى فلا صغرى لهذه القاعدة لورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان عليها، وإن كان المراد الضرر الدنيوى ففى كثير الموارد لا يكون الضرر الدنيوى ملاك الحكم، فاحتمال الضرر لا يكون موجباً للزوم دفعه، هذا أوّلًا. وثانياً: أنّ هذه القاعدة إرشاد من ناحية العقل كأوامر الطبيب فلا ينشأ منها حكم مولوى. تنبيهات أصالة البراءة: وينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الأوّل: اشتراط عدم وجود أصل موضوعى (وهو من أهمّها)

اشارة

إنّ أصالة البراءة كسائر الاصول الحكميّة يشترط فى جريانها عدم وجود أصل انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۷ موضوعى ينقّح حال الموضوع، وإلّا فلو كان فى المقام أصل جارٍ من ناحية الموضوع لكان حاكماً على الأصل الحكمى سواء فى الشبهة الموضوعيّة أم الحكميّة، فالأولى نظير استصحاب عدم ذهاب ثلثى العصير العنبى فيما إذا شككنا فى ذهاب الثلثين وعدمه، فهو حاكم على أصالة الإباحة ومانع عن جريانها، لأنّه بمنزلة الأصل السببى وأصالة الإباحة أصل مسبّبى، وسيأتى البحث عنهما ولزوم تقديم الأوّل على الثانى، والثانية نظير استصحاب جلل الحيوان فيما إذا شككنا فى أنّ إستبراء الجّلال يتحقّق عند الشارع بسبعة أيّام أو بعشرة أيّام، فهو حاكم على أصالة الحلّية لنفس العلّة، وهى أنّ الشكّ فى الحلّية مسبّب عن الشكّ فى بقاء الجلل وعدمه. فاستصحاب بقاء الجلل أصل سببى وأصالة الحلّية أصل مسبّبى. ومن هنا يظهر أنّ المراد من الموضوع فى قولك: «الأصل الموضوعى» فى المقام ما هو فى مقابل الحكم سواء كان موضوعاً جزئيّاً كما فى المثال الأوّل فى الشبهة الموضوعيّة، أو موضوعاً كلّياً كما فى المثال الثانى فى الشبهة الحكميّة، فليس المراد منه الموضوع الخارجى حتّى يكون جزئياً فى جميع الموارد وتكون الشبهة موضوعيّة دائماً. كما يظهر ضعف ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام حيث قال: إنّ المراد من الأصل الموضوعى فى ما نحن فيه ليس خصوص الأصل الجارى فى الموضوع مقابل الحكم الشرعى، بل كلّ أصل محرز متكفّل للتنزيل يكون حاكماً على أصالتى البراءة والاشتغال، وقال فى صدر كلامه: «ونعنى ب (الأصل المتكفّل للتنزيل) أن يكون مفاد الأصل إثبات المؤدّى بتنزيله منزلة الواقع بحسب الجرى العملى سواء كان المؤدّى موضوعاً خارجياً أو حكماً شرعيّاً» «۱». أقول: الظاهر إنحصار هذا الأصل (المتكفّل للتنزيل على مبناه) فى الاستصحاب، وأمّا وجه ضعف كلامه هذا أنّه ينتقض بجميع الموارد التى يقدم فيه الاستصحاب على البراءة مع عدم كونه أصلًا موضوعياً بالنسبة إليها ومن قبيل السبب بالنسبة إلى مسبّبه، بل الوجه فى تقدّمه عليها إنّما هو أخصّية أدلّة الاستصحاب بالنسبة إلى أدلّة البراءة (كما سيأتى فى محلّه) نظير ما إذا شككنا فى حلّية شىء مع العلم بأنّ حالته السابقة هى الحرمة فاستصحاب الحرمة انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۸ فيه مقدّم على أصالة الحلّية لا من باب أنّه من قبيل الأصل الموضوعى وما إذا كان الشكّ فى حكم الحلّية ناشئاً من الشكّ فى موضوعه،

بل لما ذكرنا من أخصّية أدلّة الاستصحاب. والظاهر أنّه وقع الخلط فى كلام هذا المحقّق رحمه الله بين مسألة تقدّم الاستصحاب على البراءة ومسألة تقدّم الاصول الموضوعيّة على الحكميّة. وممّا يؤيّد ما ذكرنا أنّ الاصول الموضوعيّة مقدّمة على الحكميّة من دون فرق بين الاستصحاب وسائر الاصول الجارية فى الموضوعات كأصالة الحلّية الجارية فى الحيوان، فيجوز كون أجزاؤه فى بدن المصلّى وهو مقدّم على أصالة الاشتغال بالصلاة.

الكلام فى أصالة عدم التذكية

ثمّ إنّه قد وقع بحث طويل بين الأعلام بمناسبة تمثيلهم للأصل الموضوعى بأصالة عدم التذكية فى جريان أصالة عدم التذكية فى حيوان شكّ فى قابليته للتذكية، أو فى وقوع التذكية الشرعيّة عليه للشكّ فى اختلال بعض الامور الدخيلة فى تحقّقها. ولابدّ لتوضيح البحث من بيان حقيقة التذكية فنقول: يحتمل فيها ثلاث احتمالات: ۱- أن تكون أمراً بسيطاً مسبّباً عن شيئين: أحدهما: الذبح الشرعى، والثانى: قابلية الحيوان للتذكية، فتكون التذكية حينئذٍ أمراً مسببيّاً، وهو الطهارة الحاصلة فى الحيوان تبيح أكله. ۲- أن تكون أمراً مركّباً من الجزئين المذكورين، فتكون حقيقتها نفس هذا السبب المركّب من جزئين. ۳- أن تكون عبارة عن نفس الذبح الشرعى فقط، وأمّا القابلية فهى شرط من شرائطها لا ـ أن تكون جزء لماهيتها. فعلى المعنى الأوّل: لا إشكال فى جريان أصالة عدم التذكية فى صورة الشكّ، لأنّ الشكّ فى التذكية وعدمها يرجع إلى الشكّ فى حصول ذلك الأمر البسيط وعدمه. وعلى الثانى: لا إشكال فى عدم جريانها إلّامن باب أصل العدم الأزلى، لأنّ الجزء الأوّل وهو الذبح الشرعى حاصل بالوجدان، والجزء الثانى وهو القابلية ليس عدمه متيقّناً فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۹ السابق إلّامن باب العدم الأزلى فتجرى حينئذٍ أصالة الطهارة بلا مانع بناءً على ما هو المختار من عدم حجّية أصل العدم الأزلى. وعلى الثالث: فلا إشكال أيضاً فى عدم جريانها لأنّ التذكية وهى خصوص الذبح الشرعى حاصلة بالوجدان والشكّ إنّما هو فى حصول بعض شرائطها. والمحقّق النائينى رحمه الله اختار المعنى الثالث لقوله تعالى: «إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ» إذ إنّ نسبة التذكية إلى الفاعلين تدلّ على أنّها من فعلهم «۱». ولكن يرد عليه: أنّ إسناد الفعل إلى الجزء الأخير من العلّة إسناد شائع، وهذا يناسب المعنى الثانى أيضاً، نعم إنّ أصل مدّعاه تامّ لعدم وجود حقيقة شرعيّة فى معنى التذكية، فتحمل على معناها العرفى، ولا إشكال فى أنّ مدلولها العرفى إنّما هو المعنى الثالث لأنّ أصلها الذكاء (بالذال) لا الزكاء (بالزاء) كما وقع الخلط بينهما فى كلمات بعض الأعاظم، ففى مفردات الراغب: التذكية (بالذال) فى الأصل بمعنى الإضاءة وذكّيت الشاة ذبحتها، وحقيقة التذكية إخراج الحرارة الغريزيّة، بينما التزكية (بالزاء) بمعنى النموّ والبركة والتطهير. وبالجملة المرجع فى المقام هو المعنى العرفى لعدم حقيقة شرعية لها (وما جاء فى الشريعة من بعض الشروط فهو خارج عن حقيقتها) والمعنى العرفى إنّما هو المعنى الثالث، وعليه لا تجرى أصالة عدم التذكية لأنّها حاصلة بالوجدان. بقى هنا أمران: الأوّل: أنّه قد ذكر فى كلمات بعضهم أصل آخر يتوهّم حكومته على أصالة الحلّية، وهو استصحاب الحرمة فى حال الحياة. ولكن يمكن الجواب عنه بأمرين: أحدهما: عدم اتّحاد القضيّة المتيقّنة مع القضية المشكوكة فى المقام، لأنّ الموضوع فى الاولى هو الحيوان الحيّ، وفى الثانية الحيوان الميّت، ولعلّ الحياة مقوّمة لحرمة الأكل. ثانيهما: حرمة الأكل فى حال الحياة أوّل الكلام لأنّ أكل الحيوان حيّاً غير ممكن إلّافيما هو صغير جدّاً كالسمكة الصغيرة التى يمكن بلعها لدفع بعض الأمراض على ما هو المعروف انوار الأصول، ج۳، ص: ۷۰ بين الناس، فلا موضوع للحلّية والحرمة حينئذٍ. الثانى: فى جريان أصالة عدم التذكية من ناحية الشبهة الموضوعيّة. كان البحث إلى هنا فى جريان أصالة عدم التذكية من ناحية الشبهة الحكميّة، وأمّا جريانها من ناحية الشبهة الموضوعيّة فيتصوّر له ثلاث صور: الاولى: فى القطعة المطروحة فى الطريق التى شكّ فى أنّها من الحيوان المذكّى أو غير المذكّى، فلا إشكال فى أنّها محكومة بالحرمة لجريان أصالة عدم التذكية فيها بمعانيها الثلاثة كما لا يخفى، وأمّا الرواية «۱» الواردة فى السفرة المطروحة فى الطريق من أنّه يجوز أكل لحمها فالظاهر أنّه لمكان كون البلد بلداً مسلماً، وهو أمارة على الحلّية، ومقدّمة على أصالة عدم التذكية. الثانية: فى القطعة المبانة التى يدور أمرها بين حيوانين، أحدهما مذكّى، والثانى غير مذكّى، ففيها

أيضاً تجرى أصالة عدم التذكية، نعم أنّها لا تجرى بالنسبة إلى نفس القطعة لأنّ التذكية صفة تعرض على كلّ الحيوان لا على بعضه بل لابدّ أن يكون المستصحب عنوان «ما أخذ منه اللحم» فيقال الحيوان الذى يكون منه هذا اللحم كان غير مذكّى، فيستصحب عدم تذكيته الذى من آثاره عدم حلّية هذه القطعة أيضاً. الثالثة: ما إذا كانت هناك قطعات مختلفة مذكّاة وغير مذكّاة اختلط بعضها ببعض، فهل يجب الاجتناب عنها أو لا؟ فيتصوّر فيها صورتان: تارةً يكون كلا الحيوانين داخلين فى محلّ الابتلاء، فلا إشكال فى وجوب الإجتناب عن كلّ واحد من تلك القطعات لمكان العلم الإجمالى، واخرى يكون أحدهما خارجاً عن محلّ الابتلاء ففيها وإن لم يكن العلم الإجمالى منجّزاً لكن تجرى أصالة عدم التذكية بالنسبة إلى «ما أخذ منه هذا اللحم» ويحكم بحرمة كلّ قطعة بلا ريب. فتحصّل من ذلك جريان أصالة عدم التذكية فى الشبهة الموضوعيّة بجميع صورها. ثمّ إنّ هيهنا إشكالًا أورده بعض الأعلام على جريان أصالة عدم التذكية مطلقاً وفى جميع انوار الأصول، ج۳، ص: ۷۱ صورها، وهو «أنّ حقيقة التذكية التى هى فعل المذكّى عبارة عن إزهاق الروح بكيفية خاصّه وشرائط مقرّرة، وهى فرى الأوداج الأربعة مع كون الذابح مسلماً، وكون الذبح عن تسمية وإلى القبلة مع آلة خاصّة، وكون المذبوح قابلًا للتذكية، وعدم هذه الحقيقة بعدم الإزهاق بالكيفية الخاصّة والشرائط المقرّرة، ولا إشكال فى أنّ هذا الأمر العدمى على نحو «ليس» التامّة ليس موضوعاً للحكم الشرعى، فإنّ هذا المعنى العدمى متحقّق قبل تحقّق الحيوان وفى زمان حياته، ولم يكون موضوعاً للحكم، وما هو الموضوع عبارة عن الميتة، وهى الحيوان الذى زهق روحه بغير الكيفية الخاصّة بنحو الإيجاب العدولى، أو زهوقاً لم يكن بكيفية خاصّة على نحو «ليس» الناقصة أو الموجبة السالبة المحمول وهما غير مسبوقين بالعدم فإنّ زهوق الروح لم يكن فى زمان محقّقاً بلا كيفية خاصّة، أو مسلوباً عنه الكيفية الخاصّة فما هو موضوع غير مسبوق بالعدم، وما هو مسبوق به ليس موضوعاً له، واستصحاب النفى التامّ لا يثبت زهوق الروح بالكيفية الخاصّة إلّاعلى الأصل المثبت» «۱». ويرد عليه: أنّ الواسطة فى ما نحن فيه خفيّة وأنّ العرف يحكم باتّحاد مفاد ليس التامّة ومفاد ليس الناقصة، وإلّا يلزم نفس الإشكال حتّى بالنسبة إلى مورد أخبار الاستصحاب و هو الوضوء، إذ إنّ الوضوء فى حدّ ذاته لا يترتّب عليه أثر ولا يكون موضوعاً للحكم الشرعى، بل الموضوع عبارة عن الصلاة المقيّدة بالطهارة، فيلزم أن تثبت الصلاة مع الطهارة باستصحاب الطهارة بما هى هى، فيكون مثبتاً مع أنّه لا يلتزم به أحد. وإن شئت قلت: موضوع الحكم هنا (مورد أخبار الاستصحاب) هو مفاد كان الناقصة أى كون الصلاة متّصفة بالطهارة، مع أنّ الاستصحاب فيه هو مفاد كان التامّة أى بقاء الطهارة، فكما أنّ الاستصحاب بعنوان مفاد كان التامّة يكفى عمّا هو مفاد كان الناقصة، فكذلك الكلام بالنسبة إلى مفاد ليس التامّة وليس الناقصة.

التنبيه الثانى: فى حسن الاحتياط، وترتّب الثواب عليه، وإمكان الاحتياط فى العبادات

اشارة

فيقع البحث فى ثلاث مقامات، وهو فى الأوّلين كبروى وفى الثالث صغروى. أمّا الأوّل: (وهو حسن الاحتياط) فلا إشكال ولا ريب فى حسنه عقلًا وشرعاً فى الجملة ولم يخالف فيه أحد. وأمّا الثانى: فالمسلّم عند المحقّق الخراسانى رحمه الله وجماعة من الأعاظم ترتّب الثواب على الاحتياط، ولكنّه عندنا محلّ إشكال لأنّ الثواب يتصوّر فى الأوامر المولويّة، وأمّا الأوامر الإرشادية التى منها الأمر بالاحتياط فما يترتّب عليها إنّما هو المصلحة المرشد إليها لا غير. وبعبارة اخرى: أنّ الاحتياط فى الواقع نحو من الإنقياد الذى يقابل التجرّى، ولا- إشكال فى أنّ الإنقياد والتجرّى متساويان فى ترتّب الثواب والعقاب وعدمه، فكما أنّ التجرّى لا يترتّب عليه العقاب بناءً على المختار فى محلّه، كذلك الإنقياد فلا يترتّب عليه الثواب وإلّا يلزم فى صورة الإصابة ترتّب ثوابين وهو مقطوع العدم كما فى باب التجرّى بالنسبة إلى ترتّب عقابين. اللهمّ إلّاأن يقال: إذا احتاط العبد احتراماً للمولى وتعظيماً لأوامره المحتملة فإنّه يستحقّ الثواب بعنوان آخر من باب التعظيم والاحترام كما أنّه فى باب التجرّى لو قصد العبد بفعله هتك حرمة المولى ترتّب عليه العقاب بلا إشكال، ولكنّه أمر آخر غير ترتّب الثواب على الإنقياد بما هو الإنقياد وترتّب العقاب على التجرّى بما هو التجرّى الذى هو محلّ البحث. وهنا

كلام للمحقّق العراقى رحمه الله يدّعى فيه ظهور طائفة من الأخبار الواردة فى المقام فى المولويّة وترتّب الثواب على الاحتياط من هذه الناحية، نعم يعترف فى الغاية بعدم استفادة الاستحباب المولوى النفسى منها نظراً إلى بعد الاستحباب النفسى عن مساق تلك الأخبار، بل المستفاد منها إنّما هو الاستحباب المولوى الطريقى، وإليك نصّ كلامه: «إنّ الأخبار الواردة فى المقام على طوائف: منها: ما يشتمل على عنوان الاحتياط كقوله عليه السلام: أخوك دينك فاحتط لدينك، وقوله عليه السلام: إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم بالاحتياط. ومنها: ما يشتمل على عنوان المشتبه، وهذه الطائفة على صنفين: أحدهما: ما يكون انوار الأصول، ج۳، ص: ۷۳ مذيّلًا بالتعليل بأنّه خير من الإقتحام فى الهلكة، وثانيهما: ما لا يكون له هذا الذيل، كقوله عليه السلام: «من ترك الشبهات كان لما استبان له أترك». أمّا الطائفة الاولى: فلابدّ من حملها على الإرشاد كأوامر الإطاعة والإنقياد، وأمّا الطائفة الثانية: فهى أيضا بمقتضى التعليل الواقع فى ذيلها ظاهرة فى الإرشاد لكن لا إلى حكم العقل بحسن الإطاعة، بل إلى عدم الوقوع فى مخالفة التكاليف الواقعيّة والمفاسد النفس الآمرية نظير أوامر الطبيب ونواهيه، وأمّا الطائفة الثالثة: فهى وإن كانت قابلة للإرشاد وللمولويّة إلّاأنّ ظهورها فى المولويّة ينفى الإرشادية، نعم يدور أمرها بين الاستحباب النفسى، أو الطريقى كسائر الأحكام الطريقيّة المجعولة لحفظ الواقعيات المجهولة كما فى أوامر الطرق والأمارات على ما بيّناه، وحينئذٍ فظاهر تعلّق الأمر بعنوان المشتبه وإن كان يقتضى كونه مستحبّاً نفسيّاً حكمته إعتياد المكلّف على الترك بنحو يهون عليه الاجتناب عن المحرّمات المعلومة ولكن لا يبعد ترجيح الطريقيّة نظراً إلى بعد الاستحباب النفسى عن مساق تلك الأخبار ... إلى أن قال: فعلى هذا صحّ لنا دعوى عدم استفادة الاستحباب المولوى النفسى من الأخبار الواردة فى المقام حتّى المشتمل منها على عنوان المشتبه» «۱». أقول: إنّ الطائفة الثالثة من الأخبار أيضاً ظاهرة فى الإرشاد لا المولويّة، لأنّها ترشدنا إلى أنّ ترك المشتبهات يقوّينا على ترك المحرّمات المعلومة، فهى إرشاد إلى ما يوجب الإجتناب عن المحرّمات، وهو حصول القوّة والعادة على ترك القطعيّة منها. وأمّا المقام الثالث: (وهو إمكان الاحتياط فى العبادات) فاستشكل فيه بما يمكن أن يقرّر بثلاث تقريرات: الأوّل: أنّه يعتبر فى العبادة قصد القربة، وهو يحتاج إلى أمر قطعى، وهو مفقود فى المقام. الثانى: أنّ العبادة فرع الإطاعة، والإطاعة متفرّعة على وجود الأمر. (لكنّه يرجع إلى الأوّل وإن جاء فى بعض الكلمات بعنوان بيان مستقلّ). الثالث: لابدّ فى العبادة من الجزم بكون العمل مأموراً به ولا جزم فى موارد الاحتياط. واجيب عنها بامور: انوار الأصول، ج۳، ص: ۷۴ الأمر الأوّل: من طريق إثبات وجود أمر قطعى فى الاحتياط، وذلك بثلاثة طرق: ۱- أن يقصد إمتثال أوامر الاحتياط. وفيه: أنّه قد عرفت أنّ تلك الأوامر إرشاديّة، ولا يصحّ قصد التقرّب بالأوامر الإرشاديّة لعدم حسن ذاتى لمتعلّقاتها بل الحسن والمحبوبيّة إنّما هى فى المرشد إليه على فرض وجوده. ۲- أن يقال: يترتّب على الاحتياط الثواب وهو يلازم المحبوبيّة الذاتية. وفيه: منع ترتّب الثواب كما مرّ آنفاً. هذا مضافاً إلى لزوم الدور، لأنّ لازم ذلك توقّف إمكان الاحتياط على ترتّب الثواب عليه، بينما ترتّب الثواب يتوقّف على إمكان الاحتياط. ۳- أن يقصد إطاعة إخبار «من بلغ ...». ولكن سيأتى أنّ إخبار من بلغ لا تدلّ على المحبوبيّة الذاتيّة وأنّ الثواب الوارد فيها هو من باب التفضّل من اللّه تعالى لا من باب حصول الاستحقاق، والثواب التفضّلى ليس كاشفاً عن الأمر كما هو وضاح. الأمر الثانى: ما هو أسوأ حالًا من سابقه، وهو أن يقال: إنّ المراد بالاحتياط فى العبادات هو نفس إتيان ظاهر العمل ولو بدون قصد القربة. وإشكاله واضح، لأنّه لا محبوبيّة ولا حسن لما أتى به من دون قصد القربة، والإتيان بظاهر العبادة بدون القربة كالجسد بلا روح. الأمر الثالث: (وهو العمدة) أن يقال بكفاية الاحتمال بل الرجاء فى تحقّق قصد القربة، ولا حاجة إلى الأمر القطعى. توضيح ذلك: قد مرّ فى مبحث التعبّدى والتوصّلى أنّ أعمال الإنسان على قسمين: قسم منها من الامور التكوينيّة الحقيقيّة غير الاعتباريّة كالصناعات والتجارات والزراعات وغيرها من الأعمال الاعتياديّة للبشر التى لا دخل فيها ليد الجعل والاعتبار، وقسم آخر يكون من الامور الاعتباريّة المجعولة من قبل العقلاء كجعل رفع القلنسوة أو وضع العمامة مثلًا للاحترام والتعظيم على اختلاف الآداب والعادات، ومن هذا القسم ما يدلّ على نوع خاصّ من الخضوع والتواضع الذى يسمّى بالعبادة وفى اللغة الفارسيّة ب «پرستش»، نظير التواجد انوار الأصول، ج۳، ص: ۷۵ فى عرفات أو الهرولة فى مناسك الحجّ أو غسل الوجه واليدين فى الوضوء أو الإمساك عن الأكل والشرب فى الصيام، ومن هذا

النوع ما تكون العبادة ذاتيّة له كالسجود الذى يكفى فيه مجرّد قصد العمل بعنوان السجدة بخلاف غيره من العبادات التى تتميّز عن سائر الأفعال بقصد القربة، ومن دونه لا تتحقّق بعنوان العبادة، كما أنّ عباديتها تحتاج إلى كون العمل حسناً ومحبوباً ذاتاً. وبالجملة لابدّ فى عبادية العمل من تحقّق أمرين: أحدهما: كون العمل محبوباً للّه‌تعالى، والثانى: كون الباعث إليه التقرّب إليه سبحانه، فتكون العبادة مركّبة منهما، ولا إشكال فى حصول هذين فى العبادات الاحتياطيّة، معه لا حاجة إلى أمر وراء ذلك. ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أفاد فى المقام بأنّه إذا احتاط المكلّف وأتى بالعمل بقصد الرجاء فإن أصاب الواقع فيقع العمل عبادة، وإن خالف الواقع فيترتّب عليه الثواب لأنّه إنقياد وإطاعة حكميّة. وذكر المحقّق الأصفهانى رحمه الله فى ذيل كلامه إشكالًا، وهو أنّ المعلول الفعلى يتوقّف على علّة فعلية، ولا يكفيه العلّة التقديرية، فالحركة نحو الفعل لا يعقل استنادها إلى الأمر على تقدير ثبوته بل لابدّ من استنادها إلى شىء محقّق، وليس فى البين إلّااحتمال الأمر، فإنّه شىء فعلى، فلو صار الفعل قربيّاً فإنّما يصير به لا بالأمر على تقدير ثبوته، وهل هو إلّاالإنقياد لا أنّه إطاعة تارةً وإنقياد اخرى. وأجاب عنه بنفسه بأنّ: «الأمر بوجوده الواقعى لا يكون محرّكاً أبداً ضرورة إنّ مبدأ الحركة الاختياريّة هو الشوق النفسانى، فلابدّ له من علّة واقعة فى النفس، فلابدّ من كون الأمر بوجوده الحاضر للنفس داعياً ومحرّكاً دائماً، وكما أنّ الأمر الحاضر للنفس المقترن بالتصديق الجزمى قابل للتأثير فى حدوث الشوق، كذلك الأمر الحاضر المقترن بالتصديق الظنّى أو الاحتمالى، فإذا كان التصديق القطعى موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة من الأمر صورة شخصية، فينسب الدعوة بالذات إلى الصورة وبالعرض إلى مطابقها الخارجى، وإذا لم يكن التصديق القطعى موافقاً للواقع كانت الصورة الحاضرة صورة مثله المفروض، فلا شىء فى الخارج حتّى تنسب إليه الدعوة بالعرض، فيكون إنقياداً محضاً لا إمتثالًا وإطاعة للأمر وانبعاثاً عنه، فكذا الأمر المظنون أو المحتمل، فالأمر المظنون أو المحتمل هو الداعى، وهذه انوار الأصول، ج۳، ص: ۷۶ الصفة فعلية فى هذه المرتبة فإن وافق الواقع نسب إليه الدعوة وكان إنبعاثاً عنه وإمتثالًا له بالعرض وإلّا فلا، بل كان محض الإنقياد كما فى صورة القطع طابق النعل بالنعل» «۱». أقول: وما قد يقال فى الفرق بين صورتى القطع والاحتمال من «أنّ القطع يكون طريقاً للواقع فإذا طابق الواقع كان الانبعاث من الواقع فى الحقيقة ولكن الاحتمال لا طريقيّة له» «۲» قابل للدفع، فإنّ الاحتمال وإن لم يكن طريقاً إلى الواقع بالمعنى المعروف فى الاصول فى باب الطرق، ولكنّه ناظر إلى الواقع، فلو طابق الواقع كان الباعث فى الحقيقة هو الواقع، وهذا أمر ظاهر بالوجدان، فمن احتمل قدوم بعض أخويه من السفر فاستقبله فأصاب احتماله الواقع كان المحرّك له إلى الإستقبال فى الحقيقة قدوم أخيه لا غير، فكأنّه وقع الخلط بين الطريقيّة بمعنى الحجّية، والطريقيّة بمعنى النظر إلى الخارج.

الكلام فى أخبار من بلغ (التسامح فى أدلّة السنن)

اشارة

لمّا كان الكلام فى تصحيح العبادة الاحتياطيّه وتقدم أن أحد الطرق لذلك أخبار من بلغ، كان المناسب بسط الكلام فى مفاد هذه الأخبار ومغزاها وما يترتّب عليها من الأحكام. فنقول ومنه جلّ ثنائه التوفيق والهداية: يقع الكلام فيه فى مقامين:

المقام الأوّل: فى أنّ المسألة اصوليّة أو لا؟

يمكن عنوان المسألة بصورتين: الاولى: عنوانها كمسألة اصوليّة، بأن يقال: هل الأخبار الضعاف فى المستحبّات فى حكم الأخبار الصحاح فى الواجبات أو لا؟ وهذا ما يعبّر عنه بالتسامح فى أدلّة السنن، ولا يخفى أنّها حينئذٍ مسألة اصوليّة لأنّه يبحث فيها عن الحجّية وعدمها. والثانية: عنوانها كقاعدة فقهيّة بأن يقال: هل الخبر الدالّ على ترتّب ثواب على عمل يدلّ بالاژلتزام على استحباب ذلك العمل شرعاً أو لا؟ وهذا بحث فقهى حيث يبحث عن انوار الأصول، ج۳، ص: ۷۷ أحد الأحكام الخمسة، وهو الاستحباب، وقاعدة

فقهيّة من باب أنّه كلّى ليست عهدتها على المقلّد. ربّما يقال: بإمكان كون هذه المسألة مسألة كلاميّة لأنّها تبحث عن ترتّب الثواب على العبادات الاحتياطيّة وعدمه، والبحث عن الثواب والعقاب إنّما هو من شأن علم الكلام. لكن قد مرّ فى بعض الأبحاث السابقة أنّه لو كان الأمر كذلك للزم أن يكون قسم عظيم من الكتب الفقهيّة داخلًا فى علم الكلام، وهو كما ترى، بل معيار المسألة الكلاميّة إنّما هو البحث عن وجود أصل الثواب والعقاب فى يوم القيامة على نحو الكلّى لا البحث عن مصاديقهما.

المقام الثانى: فى أدلّة المسألة

واستدلّ لها بأمرين: الأوّل: دعوى الإجماع من ناحية الشهيد رحمه الله فى الذكرى حيث قال: «أخبار الفضائل يتسامح فيها بما لا يتسامح فى غيرها عند أهل العلم» والظاهر أنّه ذكر المسألة بعنوان مسألة اصوليّة، كما أنّ ظاهر قوله: «عند أهل العلم» العامّة والخاصّة معاً. الثانى: طائفة من الأخبار التى فيها صحيح السند (كروايتى هشام بن سالم الآتيتين) وفيها ضعاف أو مراسيل. ۱- ما رواه هشام بن سالم عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «من بلغه عن النبى صلى الله عليه و آله شىء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول اللَّه صلى الله عليه و آله لم يقله» «۱». ۲- ما رواه هشام بن سالم أيضاً عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «من سمع شيئاً من الثواب على شىء فصنعه كان له، وإن لم يكن على ما بلغه» «۲». والظاهر عند النظر البدوى كونهما روايتين مستقلّتين ولكن عند الدقّة يحتمل قويّاً إتّحادهما كما لا يخفى. ۳- ما رواه محمّد بن مروان عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «من بلغه عن النبى صلى الله عليه و آله شىء من انوار الأصول، ج۳، ص: ۷۸ الثواب ففعل ذلك طلب قول النبى صلى الله عليه و آله كان له ذلك الثواب وإن كان النبى صلى الله عليه و آله لم يقله» «۱». ۴- ما رواه محمّد بن مروان أيضاً قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: «من بلغه ثواب من اللَّه على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وإن لم يكن الحديث كما بلغه» «۲». ۵- ما رواه صفوان عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «من بلغه شىء من الثواب على شىء من الخير فعمل (فعمله) به كان له أجر ذلك، وإن كان (وإن لم يكن على ما بلغه) رسول اللَّه صلى الله عليه و آله لم يقله» «۳». ۶- ما رواه على بن موسى بن جعفر بن طاووس فى كتاب الإقبال عن الصادق عليه السلام قال: «من بلغه شىء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه» «۴». ۷- ما رواه الصدوق عن محمّد بن يعقوب بطرقه إلى الأئمّة عليهم السلام إنّ: «من بلغه شىء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وإن لم يكن الأمر كما نقل إليه» «۵». والظاهر رجوع هذا الحديث إلى سابقه ولعلّه إلى الرواية الثانية التى نقلها الكلينى أيضاً عن هشام بن سالم، كما أنّ المحتمل قويّاً كون رواية ابن طاووس أيضاً راجعة إلى إحدى الروايات السابقة فالروايات السبعة ترجع فى الواقع إلى أربعة. ۸- ما ورد فى كتاب عدّة الداعى من طريق العامّة: عن عبدالرحمن الحلوانى مرفوعاً إلى جابر بن عبداللَّه الأنصارى قال: قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: «من بلغه من اللَّه فضيلة فأخذ بها وعمل بما فيها إيماناً ورجاء ثوابه أعطاه اللَّه تعالى ذلك وإن لم يكن كذلك». ثمّ قال مؤلّف الكتاب (عدّة الداعى): فصار هذا المعنى مجمعاً عليه عند الفريقين «۶». أقول: أمّا الدليل الأوّل وهو الإجماع فيمكن النقاش فيه من جهتين: فأوّلًا: من ناحية وجود المخالف مثل صاحب المدارك والعلّامة والصدوق وشيخه محمّد بن حسن بن الوليد. انوار الأصول، ج۳، ص: ۷۹ فقد قال صاحب المدارك فى كتابه فى مبحث الوضوءات المستحبّة: وما يقال من أنّ أدلّة السنن يتسامح فيها بما لا يتسامح فى غيرها فمنظور فيه لأنّ الاستحباب حكم شرعى يتوقّف على دليل شرعى. وقال الصدوق رحمه الله فى باب صلاة غدير خمّ: إنّ شيخنا لم يصحّح أخبار هذه الصّلاة فلا اعتبار بها (بصلاة غدير خمّ) عندنا. فإنّه لو كان الإجماع قائماً على التسامح فى أدلّة السنن لم يقل بهذا. وثانياً: من ناحية إنّه محتمل المدرك والظاهر أنّ مدركه هو أخبار من بلغ. فالعمدة فى المقام إنّما هى الأخبار، واستدلّ بها بأنّ ظاهرها ترتّب الثواب على العمل لا من باب التفضّل فقط بل من باب إنّ العمل يوجب الإستحقاق، ففى حديث صفوان: «كان له أجر ذلك» (المشار إليه هو العمل)، وكذلك فى حديث هشام (الذى مرّ إنّه من أهمّها): «كان أجر ذلك له» فقد اضيف الأجر فى هذين الحديثين إلى العمل، وهو ظاهر فى كون العمل مأموراً به ولازمه الاستحباب النفسى. وبعبارة اخرى: لا إشكال فى أنّ هذه الأخبار

تحرّضنا إلى العمل والتحريض إلى العمل دليل على كونه محبوباً، والمحبوبية تدلّ على وجود الأمر. هذا غاية البيان للاستدلال بهذه الأخبار على الاستحباب. لكن أورد عليه بوجوه عديدة بعضها قابل للدفع: ١- إنّ هذه الأخبار أخبار آحاد، وقد ثبت في محلّه عدم حجّيتها بالنسبة إلى الاصول. ويمكن الجواب عنه بأمرين: أحدهما: إنّ المسألة فقهيّة لا اصوليّة. ثانيهما: إنّه قد وقع الخلط بين اصول الفقه واصول الدين وما ذكر من عدم حجّية أخبار الآحاد إنّما هو بالنسبة إلى الثاني لا الأوّل. لكنّ فيه: إنّ اصول الفقه أيضاً على المبنى المختار لا- تثبت بخبر الواحد لأنّ عمدة الدليل على حجّيته إنّما هو بناء العقلاء، وهم لا- يقنعون به في المسائل الأساسية الاصوليّة فلا- يكتفون به مثلًا في ما يسمّى اليوم بالدُستور، وباللغة الفارسيّة «قانون أساسي» ولا ريب في اتّحاد القاعدة الفقهيّة مع القاعدة الاصوليّة في هذه الجهة (أي الأهميّة والخطورة). اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ خبر الواحد في ما نحن فيه معتضد بعمل الأصحاب قديماً وحديثاً، انوار الأصول، ج٣، ص: ٨٠ مضافاً إلى تظافر الأخبار في المقام، وهو كافٍ في إثبات المطلوب. ٢- إنّه لا يستفاد من هذه الأخبار أكثر من الثواب الإنقيادي كما أنّه مقتضى صراحة بعض التعابير الواردة فيها كقوله عليه السلام: «ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه و آله» أو «التماس ذلك الثواب» وكما أنّه مقتضى التفريع بالفاء في بعض آخر (فعمله) حيث إنّ مثل هذه التعابير ظاهرة أو صريحة في أنّ الباعث على العمل إنّما هو الإنقياد والتماس الثواب، وحينئذٍ بناءً على ترتّب الثواب على الإنقياد أيضاً لا تكون هذه الأخبار دليلًا على الاستحباب بل غاية ما يستفاد منها الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإنقياد. وإن شئت قلت: لا أقلّ من صيرورتها مجملة بالنسبة إلى دلالتها على الاستحباب. أقول: هذا عمدة الإيراد على الاستدلال بهذه الأخبار على الاستحباب النفسي، وذلك وقع الأعلام في حيص وبيص في مقام الجواب عنه. فأجابوا عنه أوّلًا: بأنّ لازم هذا (كون المدلول الثواب الإنقيادي فقط) ترتّب الثواب الإنقيادي كلّما حصل الاحتمال بكون هذا العمل صادراً من ناحية الرسول صلى الله عليه و آله ولو من طريق فتوى فقيه فلماذا عبّر فيها بخصوص الخبر؟ ولكنّه قابل للدفع بأنّ الغالب في نشوء الاحتمال إنّما هو الخبر الضعيف، فالروايات ناظرة إلى الفرد الغالب، أضف إلى ذلك وجود احتمال خصوصيّة في الثواب الإنقيادي الحاصل من الخبر وهي احترام قول النبي صلى الله عليه و آله والأئمّة عليهم السلام. وثانياً: بأنّ الثواب الإنقيادي أمر لازم لنيّة العبد لنفس العمل كما لا يخفى، بينما الظاهر من هذه الروايات ترتّب الثواب على نفس العمل. ولكنّه أيضاً قابل للدفع بأنّ الثواب الإنقيادي أيضاً مربوط بالعمل لا النيّة، غاية الأمر أنّه يترتّب على العمل المستند إلى النيّة كما يحكم به الوجدان في باب التجرّي أيضاً. ٣- (وهو من أهمّها) إنّ لحن هذه الأخبار لحن التفضّل لا الاستحقاق كما يشهد عليه أنّ ظاهرها ترتّب نفس الثواب الذي بلغه، مع أنّه لو كان من باب الاستحقاق، كان الثواب الاستحقاقي تابعاً في درجته مقدار ما يقتضيه العمل واقعاً سواء كان أقلّ ممّا بلغه أو أكثر. نعم لا يوجد هذا اللحن في الصحاح منها (وهي روايتي هشام) لكنّه موجود في عدّة متضافرة، منها والتضافر موجب لجبر الضعف وحصول الوثوق بالصدور. انوار الأصول، ج٣، ص: ٨١ ۴- ما أفاده المحقّق النائيني رحمه الله من «أنّ هذه الأخبار مسوقة لبيان أنّ البلوغ يحدث مصلحة في العمل بها فيكون البلوغ كسائر العناوين الطارئة على الأفعال الموجبة لحسنها وقبحها والمقتضية لتغيير أحكامها، كالضرر والعسر والنذر والإكراه وغير ذلك من العناوين الثانوية، فيصير حاصل معنى قوله عليه السلام «إذا بلغه بعد حمل الجملة الخبرية على الإنشائيّة هو أنّه يستحبّ العمل عند بلوغ الثواب عليه كما يجب العمل عند نذره، فيكون مفاد الأخبار حجّيه قول المبلّغ وأنّ ما أخبر به هو الواقع، فيترتّب عليه كلّ ما يترتّب على الخبر الواجد للشرائط» «١». أقول: إنّ معنى هذا الكلام قبول دلالة الأخبار على الاستحباب لعدم الفرق بين أن نستفيد منها الحجّية الاصوليّة أو الاستحباب في مسألة فقهيّة ولا تترتّب عليه ثمره غير ما سيأتي ذكره في التنبيهات، فليس هذا إشكالًا على دلالة أخبار من بلغ. ۵- ما ذهب إليه في تهذيب الاصول وهو: «أنّ الظاهر من هذه الأخبار أنّ وزانها وزان الجعالة، بمعنى وضع الحكم على العنوان العام ليتعقّبه كلّ من أراد، فكما أنّ تلك، جعل معلّق على ردّ الضالّة، فهذا أيضاً جعل متعلّق على الإتيان بالعمل بعد البلوغ برجاء الثواب. توضيحه: أنّ غرض الشارع لما تعلّق على التحفّظ بعامّة السنن والمستحبّات ويرى أنّ الاكتفاء في طريق تحصيلها بالطرق المألوفة ربّما يوجب تفويت بعضها، فلأجل ذلك توصّل إلى مراده بالحثّ والترغيب إلى إتيان كلّ ما سمع عن الغير الذي يحتمل كونه ممّا أمر به رسول اللّه صلى

الله عليه و آله وأردف حثّه باستحقاق الثواب وترتّب المثوبة على نفس العمل حتّى يحدث فى نفس المكلّف شوقاً إلى الإتيان، لعلمه بأنّه يثاب بعمله طابق الواقع أو خالف ... وممّا ذكرنا يظهر إنّ استفادة الاستحباب الشرعى منها مشكل غايته، للفرق الواضح بين ترتّب الثواب على عمل له خصوصيّة ورجحان ذاتى فيه كما فى المستحبّات وبين ترتّب الثواب على الشىء لأجل إدراك المكلّف ما هو الواقع المجهول كما فى المقام، كما أنّ جعل الثواب على المقدّمات العلمية لأجل إدراك الواقع لا يلازم كونها اموراً استحبابيّة وكما أنّ جعل الثواب على المشى فى طريق الوفود إلى اللّه أو إلى زيارة الإمام الطاهر الحسين بن على عليهما السلام لأجل الحثّ إلى زيارة بيت اللّه انوار الأصول، ج۳، ص: ۸۲ أو الإمام لا يلازم كون المشى مستحبّاً نفسيّاً» «۱». أقول: لا يترتّب على نفس ما يكون مجرّد طريق أو مقدّمة إلى شىء ثواب كما ذكر فى محلّه فى مبحث مقدّمة الواجب سواء كانت مقدّمة العلم أو مقدّمة الوجود مع أنّ الظاهر من هذه الأخبار ترتّب الثواب على نفس العمل، وهذا يقتضى كونه مستحبّاً ولو بعنوان ثانوى غير كونه مقدّمة. ۶- إنّه يمكن أن يكون مورد الروايات ما إذا كان المبلّغ ثقة كما هو الظاهر فى بدو النظر من قوله عليه السلام: «بلغه» لأنّ البلوغ ظاهر فى البلوغ الصحيح، ولا أقلّ من عدم كونه فى مقام البيان من هذه الجهة (كون المبلغ ثقة أو غير ثقة) فلا يمكن التمسّك بإطلاقه بل إنّه فى مقام بيان أنّ الثواب يترتّب على العمل حتّى فى صورة التخلّف عن الواقع. لكن يمكن أن يقال: إنّ اطلاق حديث من بلغ يقتضى عدم الفرق بين البلوغ من الطرق المعتبرة أو غيرها لصدق البلوغ على كليهما، ويؤيّده فهم الفقهاء، حيث إنّهم فى باب التسامح فى أدلّة السنن تمسّكوا بهذه الأخبار. وإن شئت قلت: بلوغ الخبر أعمّ من أن يكون الخبر مطابقاً للواقع أو غير مطابق، فالبلوغ صحيح على كلّ حال وإن لم يكن الخبر مطابقاً للواقع. ۷- إنّها تتعارض مع منطوق آية النبأ لأنّها تدلّ بإطلاقها على وجوب التبيّن حتّى فى المستحبّات. واجيب عنه: بأنّ عموم الآية أو إطلاقها يخصّص أو يقيّد بهذه الروايات. ۸- إنّ مدلولها أخصّ من المدّعى من ناحية وأعمّ منها من ناحية اخرى، فهو أخصّ من باب أنّ موردها ما إذا وعد بالثواب، فلا يعمّ غيره كما إذا ورد خبر ضعيف بصيغة الأمر كقوله «اغتسل» من دون الوعد بالثواب، وأعمّ من جهة إنّها تشمل ما إذا كان الخبر الضعيف دالّا على الوجوب أيضاً. ويمكن الجواب عن هذا بأنّها شاملة لموارد عدم الوعد بالثواب بمدلولها الالتزامى كما لا يخفى، لإلغاء الخصوصيّة من هذه الناحية عرفاً. وأمّا عمومها بالنسبة إلى الخبر الدالّ على انوار الأصول، ج۳، ص: ۸۳ الوجوب فلا بأس به لأنّ المعتبر دلالته على رجحان الفعل وترتّب الثواب فيصير بضميمة أخبار من بلغ دليلًا على الاستحباب. هذا كلّه هو ما اورد على أخبار من بلغ من الإيرادات حيث كان الأوّل منها إيراداً من ناحية السند والباقى من ناحية الدلالة، وكان أهمّها الذى لا يمكن الجواب عنه، هو الإشكال الثانى وحينئذٍ لا يمكن التمسّك بهذه الأخبار لإثبات استحباب ما أمرت به الأخبار الضعاف، فلا يجوز الفتوى بالاستحباب بل لابدّ أن يقيّد بلزوم إتيان العمل بقصد الرجاء، وبهذا يسقط كثير من المستحبّات الواردة فى كتب الفتوى والرسائل العمليّة، فاللازم الإتيان بها بقصد الرجاء لا الورود، إلّاإذا كان دليلها الأخبار المعتبرة لا الضعاف. ثمّ إنّه لو سلّمنا دلالتها على الاستحباب فليس مفادها حجّية الخبر الضعيف بعنوان مسألة اصوليّة بحيث يكون مثل قوله عليه السلام: «ما أدّيا عنّى فعنّى يؤدّيان» بل إنّ مفادها مجرّد إعطاء قاعدة كلّية فقهيّة وهى استحباب العمل بعنوان ثانوى وهو عنوان البلوغ. والفرق بين الأمرين يظهر فى بعض الفروع نظير ما مثّل به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى رسائله من غسل المسترسل من اللحية فى الوضوء، فالحكم باستحبابه من باب دلالة خبر ضعيف عليه لا يوجب جواز المسح ببلله لأنّ المسح لابدّ من أن يكون من بلل الوضوء، ولا يصحّ ببلل ما ليس منه ولو كان مستحبّاً فيه إلّاإذا ثبت كونه جزءاً مستحبّاً من الوضوء بدليل معتبر، فلا إشكال حينئذٍ فى جواز المسح به. أضف إلى ذلك كلّه خروج هذه الأخبار عن محلّ النزاع (وهو تصحيح العبادة الاحتياطيّة) لأنّه إمّا أن تكون أخبار من بلغ كافية لإثبات الاستحباب الشرعى أو لا، وفى كلا الحالين يكون البحث عنها خارجاً عن محلّ النزاع، أمّا على الأوّل فلأنّ محلّ البحث فى المقام ما إذا لم يكن فى البين حجّة على الوجوب أو الاستحباب واريد الاحتياط، فلو كانت هذه الأخبار كافية لإثبات الحجّية للخبر الضعيف فلا معنى لإتيان العمل بقصد الاحتياط كما لا يخفى. وأمّا على الثانى فلأنّ المفروض فى محلّ الكلام عدم كفاية قصد الرجاء مع أنّ مقتضى التعبير الوارد فى هذه الأخبار لزوم قصد الرجاء فى هذه الموارد، فلا فائدة فى الاستناد إلى أخبار من بلغ لما هو

محلّ البحث. انوار الأصول، ج۳، ص: ۸۴ بقى هنا امور الأمر الأوّل: إنّ إحراز موضوع البلوغ من وظيفة المجتهد لا المقلّد سواء كانت المسألة اصوليّة أو كانت قاعدة فقهيّة أو مسألة فقهيّة، أمّا بناءً على كونها اصوليّه فلأنّ الحجّية أو عدمها أمر تشخيصها من شأن المجتهد، وأمّا بناءً على كونها قاعدة فقهيّة أو مسألة فقهيّة فلأنّ تشخيص البلوغ أو عدمه يتوقّف على إعمال مقدّمات فنيّة لا يكون فى استطاعة المقلّد غالباً. الأمر الثانى: أنّه لا فرق فى المقام بين أن يكون الخبر الضعيف مفاده استحباب الشيء أو وجوبه لاتّحاد المناط فيهما وهو بلوغ الثواب، فالخبر الدالّ على الوجوب حيث إنّ من مدلوله ترتّب الثواب والأجر يتحقّق به موضوع البلوغ، فيكون مشمولًا لأخبار من بلغ، ويصير مفاده مستحبّاً بالعنوان الثانوى وإن لم يثبت به الوجوب بالعنوان الأوّلى، نعم هذا كلّه بناءً على عدم كون المسألة اصوليّة، وأمّا إذا كانت المسألة اصوليّة فحيث إنّه يثبت بهذه الأخبار حجّية الخبر الضعيف يكون الخبر معتبراً من ناحية السند فيدلّ على الوجوب بلا إشكال. اللهمّ إلّاأن يقال: بإمكان بالتبعيض فى الحجّية، وذلك بأن لا يكون مفاد هذه الأخبار بناءً على هذا المبنى أيضاً أكثر من الحجّية من ناحية دلالة الخبر على الرجحان لا الحجّية مطلقاً، فيثبت به مجرّد رجحان العمل واستحبابه فحسب. الأمر الثالث: أنّه لا فرق بين أن يكون الخبر منسوباً إلى النبى صلى الله عليه و آله أو إلى الأئمّة المعصومين عليهم السلام، لأنّ روايات الباب من هذه الجهة على ثلاث طوائف فطائفة: منها يكون الموضوع فيها مطلق بلوغ الثواب كالرواية ۶ و ۸ و ۹ من الباب، وفى طائفة اخرى مقيّد بالبلوغ عن النبى صلى الله عليه و آله كالرواية ۵ و ۴ و ۳ و ۱، وفى طائفة ثالثة مقيّد بالبلوغ عن اللَّه تبارك وتعالى كالرواية ۷. أمّا الطائفة الاولى: فلا إشكال فى شمولها للخبر المنسوب إلى الأئمّة عليهم السلام كما لا إشكال فى عدم تقييدها بالطائفتين الاخريين لأنّهما من قبيل المثبتين. وأمّا الطائفة الثانية والثالثة: فيمكن أيضاً الاستدلال بهما لجهتين: الاولى: إلغاء الخصوصيّة من النبى صلى الله عليه و آله وإنّ الأئمّة وارثون له وحاملون لعلومه. الثانية: الأخبار الخاصّة التى تدلّ على أنّ ما عند الأئمّة عليهم السلام من علم الحلال والحرام والشرائع والأحكام نزل به جبرئيل عليه السلام وأخذوه من رسول اللَّه صلى الله عليه و آله فقد ورد فى بعضها عن انوار الأصول، ج۳، ص: ۸۵ أبى عبداللَّه عليه السلام يقول: «حديثى حديث أبى وحديث أبى حديث جدّى وحديث جدّى حديث الحسين عليه السلام وحديث الحسين عليه السلام حديث الحسن عليه السلام وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين عليه السلام وحديث أمير المؤمنين حديث رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وحديث رسول اللَّه صلى الله عليه و آله قول اللَّه عزّوجلّ» «۱». وفى بعضها الآخر عن الصادق عليه السلام: «ما سمعته منّى فاروه عن أبى وما سمعته منّى فاروه عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله» «۲». فبضمّ هذه الروايات إلى الخبر الضعيف المروى عن الأئمّة عليهم السلام يثبت موضوع البلوغ عن النبى صلى الله عليه و آله أو اللَّه سبحانه بلا إشكال. الأمر الرابع: أنّ هذه الأخبار لا تشمل ما إذا احتمل الاستحباب من غير ناحية الخبر الضعيف من فتوى فقيه بل من شهرة أو إجماع منقول أو من غير ذلك ممّا ليس بحجّة شرعاً (فى صورة عدم حصول اليقين أو الاطمئنان بسببها بوجود خبر لم يصل إلينا) وإن كانت بعضها مطلقةً كما مرّ آنفاً لانصرافها إلى البلوغ عن المعصوم بالخبر المروى عنه. وإن شئت قلت: لا يصدق عنوان البلوغ عن المعصوم فى فتوى الفقيه باستحباب شيء أو وجوبه لأنّ الفقيه يخبر عن رأيه بالوجوب أو الاستحباب ولا يكون واسطة فى النقل. الأمر الخامس: أنّه يكفى فى المقام مجرّد ورود أمر من ناحية المعصوم عليه السلام من دون أن يعد بالثواب صريحاً، كما إذا ورد فى رواية ضعيفة: «اغتسل للزيارة» لما مرّ سابقاً من أنّه لا فرق فيما نحن فيه بين أن يكون الوعد بالثواب مدلولًا مطابقياً للخبر أو مدلولًا التزامياً له، ولا إشكال فى أنّ الأمر بعمل يدلّ بالالتزام على ترتّب أجر وثواب عليه. الأمر السادس: أنّ الظاهر عدم شمول الأخبار لما يدلّ على كراهة عمل أو حرمته، فلا يجرى التسامح فى أدلّة المكروهات لأنّ موضوعها بلوغ الثواب، وهو يصدق فيما إذا كان الفعل ذو مصلحة وترتّب عليه ثواب، والمكروه أو الحرام لا يكون فى تركه مصلحة فلا يترتّب عليه ثواب بل إنّه مجرّد اجتناب عن مفسدة يوجب النجاة من العقاب. لكن الإنصاف أنّ ظاهر جملة من الآيات والروايات ترتّب الثواب على ترك المعصية إذا انوار الأصول، ج۳، ص: ۸۶ كان بعنوان الإطاعة للَّه كقوله تعالى: «وَمَنْ يُطِعْ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِى مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ...» «۱» وقوله تعالى: «وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنْ الْهَوَى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِىَ الْمَأْوَى» «۲» وقوله تعالى: «وَمَنْ يُطِعْ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُوْلَئِكَ مَعَ

الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ...» «۳» ، إذن فتأتى فيها أخبار من بلغ، ويكون الكلام فى الخبر الدالّ على الحرمة نظير الكلام فى الخبر الدالّ على الوجوب. الأمر السابع: فى شمول أخبار من بلغ الأحاديث المأثورة عن النبى صلى الله عليه و آله بطرق العامّة وعدمه. فنقول: لو كنّا نحن وأخبار من بلغ فلا إشكال فى دخولها تحت اطلاق هذه الأخبار، إلّا أنّه يمكن أن يقال بأنّ مقتضى بعض الروايات الخاصّة عدم جواز الأخذ برواياتهم كقوله عليه السلام فى مقبولة عمر بن حنظلة: «ما خالف العامّة ففيه الرشاد» «۴» وقوله عليه السلام: «لا تأخذنّ معالم دينك من غير شيعتنا فإنّك إن تعدّيتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا اللَّه ورسوله وخانوا أماناتهم ...» «۵». لكن الصحيح عدم طروّ منع من ناحية هذه الروايات لأنّها خارجة عن محلّ الكلام، فمثلًا الرواية الاولى مختصّة بالمرجّحات فى باب تعارض الخبرين، والثانية ظاهرة فى اصول الدين بمقتضى تعبيرها بمعالم الدين حيث إنّه ظاهر فى الاصول وشبهها. الأمر الثامن: أنّه لا إشكال فى عدم شمول أخبار من بلغ للرواية الضعيفة من ناحية الدلالة والغير ظاهرة فى الاستحباب أو الوجوب لعدم صدق موضوع البلوغ حينئذٍ كما لا يخفى. الأمر التاسع: أنّه لا تبعد دعوى شمول أخبار من بلغ للإخبار عن بعض الموضوعات الخارجية التى يلازم الأخبار عن ترتّب الثواب عرفاً كما إذا قام خبر ضعيف على كون مكان انوار الأصول، ج۳، ص: ۸۷ معيّن مدفن معصوم كمدفن هود وصالح فى المكان المعروف الآن فى وادى السلام فى أرض الغرى أو مقام إمام عليه السلام، فإنّ الإخبار بهذه الموضوعات يدلّ التزاماً على ترتّب الثواب على زيارة المعصوم فى المكان الذى قام الخبر على كونه مدفنه، ولا إشكال فى أنّ البلوغ يصدق على كلّ من الدلالة المطابقيّة والالتزاميّة لأنّ العرف يلغى الخصوصيّة عن المدلول المطابقى، فيصير مثل هذا الخبر مشمولًا لأخبار من بلغ. الأمر العاشر: إذا وردت رواية ضعيفة باستحباب فعل، وورد دليل معتبر ظنّى بعدم استحبابه فهل تشملهما أخبار من بلغ أو لا؟ قال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى رسالته الخاصّة فى مسألة التسامح: «فيه وجهان بل قولان صرّح بعض مشايخنا بالثانى لأنّ الدليل المعتبر بمنزلة القطعى فلابدّ من التزام عدم استحبابه وترتيب آثار عدم الاستحباب عليه كما لو قطع بعدم الاستحباب» ثمّ إستشكل فيه بما يرجع حاصله إلى وجهين: الأوّل: إنّ أخبار من بلغ تعارض أدلّة حجّية الدليل المعتبر، ومقتضى القاعدة وإن كان هو التساقط إلّاأنّ الأمر لمّا دار بين الاستحباب وغيره وصدق بلوغ الثواب حكم بالاستحباب تسامحاً. فإن قلت: أخبار بلوغ الثواب لا تعمّ نفسها. قلنا: نعم هو غير معقول إلّاأنّ المناط منقّح فلا يقدح عدم العموم اللفظى لعدم تعقّله فافهم فالقول بالتسامح قوى جدّاً. الثانى: أنّه لا تعارض فى البيان لأنّ الشارع نزّل المظنون بالأدلّة المعتبرة منزلة الواقع المقطوع لا أنّه نزّل صفة الظنّ منزلة صفة القطع، ونزّل نفس الاحتمال المرجوح منزلة القطع بالعدم، وحينئذٍ يكون الاحتمال باقياً على حاله، وهو موضوع أخبار عن بلغ، ولذا لا ينكر حسن الاحتياط مع قيام الأدلّة المعتبرة. أقول: أوّلًا: لا تعارض بين أدلّة حجّية خبر الواحد وأخبار من بلغ، بل الثانية حاكمة على الاولى كحكومة أدلّة الوفاء بالنذر على أدلّة استحباب صلاة الليل مثلًا فيما إذا نذر أن يأتى بها، فإنّ موضوع هذه الأخبار عنوان ثانوى وهو عنوان العمل بالخبر الضعيف امتثالًا لقول النبى صلى الله عليه و آله (وتعظيماً واهتماماً بكلامه) وهو متحقّق حتّى بعد قيام دليل معتبر على عدم الاستحباب. انوار الأصول، ج۳، ص: ۸۸ وثانياً: لا يبعد دعوى انصراف هذه الأخبار عن مثل هذا المورد، وقد أشار إليه الشيخ رحمه الله نفسه فى ذيل كلامه إلّاأنّه لم يقبله بقوله «ولا شاهد عليه»، ونحن نقول: الشاهد عليه هو الوجدان. الأمر الحادى عشر: لو وردت رواية ضعيفة بالاستحباب ورواية ضعيفة اخرى بعدمه فلا إشكال فى شمول أخبار من بلغ، لعدم جريان ما مرّ فى التنبيه السابق من الانصراف هنا كما لا يخفى، ومنه يظهر الحال فيما إذا وردت رواية ضعيفة اخرى بالكراهة فلا مانع من الشمول أيضاً لتحقّق موضوع الأخبار وهو بلوغ الثواب وعدم إحراز الإنصراف. لكن شيخنا الأنصارى رحمه الله إستشكل فيه بأنّ لازمه استحباب كلّ من الفعل والترك لأنّ ترك العمل المكروه أيضاً مستحبّ، وهو غير ممكن لأنّ طلب الفعل والترك قبيح لعدم القدرة على الإمتثال، وصرف الأخبار إلى استحباب أحدهما على وجه التخيير موجب لاستعمال الكلام فى الاستحباب العينى والتخييرى (أى استعمال اللفظ فى أكثر من معنى) مع أنّ التخيير بين الفعل والترك فى الاستحباب لا محصّل له (لأنّ المكلّف إمّا فاعل أو تارك على أىّ حال فيكون الطلب التخييرى من قبيل تحصيل الحاصل). أقول: أوّلًا: لا إشكال فى جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى على المبنى المذكور فى محلّه. ثانياً: ليس

التخيير بين الفعل والترک فی مـا نحن فيه من قبيل تحصيل الحاصل لأنّه إنّما يتصوّر فيما إذا لم يكن شقّ ثالث فی المقام بينما الصور المتصوّرة هنا أربعة، فتارةً يأتی بالعمل احتراماً للنبی صلی الله عليه و آله ورجاءً للثواب، واخری يتركه كذلک، وثالثة يأتی به لا لطلب الثواب وقول النبی صلی الله عليه و آله بل لداع من الدواعی الاخری، ورابعة يتركه كذلک، وحينئذٍ يمكن البعث والتحريک لأن يأتی المكلّف بالفعل أو يتركه بقصد القربة وطلباً لما بلغ عن النبی صـلی الله عليه و آله من الثواب. فلا إشـكال حينئذٍ فی شمول الأخبار لما نحن فيه، نعم لا يبعـد القول بالانصـراف فی هذه الصورة أيضاً كما أشار إليه الشـيخ الأنصاری رحمه الله فی ذيل كلامه بقوله: «مضافاً إلی انصرافها انوار الأصول، ج۳، ص: ۸۹ بشهادة العرف إلی غير هذه الصورة» «۱». الأمر الثانی عشـر: حكی عن الشهيد رحمه الله فی الدرايـة أنّه قـال: «جوّز الأـكثر العمـل بـالخبر الضـعيف فی نحو القصـص والمواعظ وفضائل الأعمال لا فی صـفات اللّه تعالی وأحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لم يبلغ الضـعيف حـدّ الوضع والاختلاف (الاختلاق)». وقال شـيخنا الأعظم رحمه الله بعد نقل كلامه هذا: «المراد بالخبر الضـعيف فی القصـص والمواعظ هو نقلها واستماعها وضبطها فی القلب وترتيب الآثار عليها عدا ما يتعلّق بالواجب والحرام ... ويـدخل حكايـة فضائـل أهل البيت عليهم السـلام ومصائبهم من دون نسبة إلی الحكايـة ... كأن يقول: كان أمير المؤمنين يقول كـذا ويفعل كـذا ويبكی كذا، ونزل علی مولانا سيّد الشـهداء عليه السـلام كذا وكذا» «۲». ثمّ اسـتدلّ علی الجـواز بطريق العقل والنقل وقال: إنّ الدليل علی جواز ما ذكرنا من طريق العقل حسن العمل بهذه مع أمن المضـرّة فيها علی تقدير الكذب، وأمّا من طريق النقـل فروايـة ابن طـاووس رحمه الله (من بلغه شـیء من الخير فعمل به كان له ذلک «۳» والنبوی» (وهو روايـة عدّة الداعی المذكورة سابقاً). أقول: يرد عليهما (الشـهيد والشـيخ الأعظم رحمهما الله) أوّلًا: أنّ المقام داخل فی ما اسـتثنياه من كلامهما وهو ما يتعلّق بالحرام والحلال لأنّ المقام مشـمول لقوله تعالی: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ» والقول بغير علم حرام بمقتضـی هـذه الآية وأدلّة اخری كثيرة إلّاإذا قلنا بأنّ المسـتفاد من أخبار من بلغ حجّية الخبر الضـعيف فيكون حاكماً علی هذه الآية. ثانياً: الظاهر من قوله عليه السـلام «فعمل به» العمل الخارجی الجارحی، ونقل القصـص وذكر الفضائل ليس عملًا بالقصـص والفضائل ولا أقلّ من الإنصـراف. ثالثاً: لا يأمن من المضـرّة فی المقام لأنّ هذا يفتح باب الأكاذيب والخرافات فی الشـرع المقدّس وادخال ما يوجب الوهن للأنبياء والأوصياء ولمعالمهم ومعارفهم، وأیّ مضـرّة أشدّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۹۰ منه؟! ومن العجب اسـتدلال بعضـهم للجواز بما دلّ علی رجحان الإعانة علی البرّ والتقوی ورجحان الإبكاء علی سيّد الشـهداء عليه السلام ما دامت الغبری والسماء، وأنّ من أبكی وجبت له الجنّة من باب أنّ ذكر المصائب مقدّمـة للبكاء المسـتحبّ ومقدّمـة المسـتحبّ مسـتحبّة. وفيه: أنّ الإعانة والإبكاء- كما أفاد الشـيخ الأعظم رحمه الله- قد قيّد رجحانهما بالسـبب المباح والمقدّمـة المباحة، لعدم جواز التوصّل بالمحرّم لإتيان المسـتحبّ، فلابدّ حينئذٍ من ثبوت إباحة المقدّمة من الخارج، ولا يمكن إثبات إباحـة شـیء وعـدم تحريمه بأنّه يصـير ممّا يعان به علی البرّ لو كان كـذلک لكان لأدلّة الإعانة والإبكاء قوّة المعارضـة لمـا دلّ علی تحريم بعض الأشـياء كالغناء فی المراثی والعمل بالملاهی لإجابـة المؤمن ونحو ذلک. الأمر الثالث عشـر: هل يترتّب علی متعلّق أخبار من بلغ سائر آثار العمل المسـتحبّ غير تّرتّب الثواب؟ فإذا ورد خبر ضـعيف علی اسـتحباب غسل خاصّ فهل يمكن إتيان الصّـلاة به بناءً علی كفايـة الأغسال المسـتحبّة عن الوضوء؟ قـد يقال بالفرق بين ما إذا كان المبنی ثبوت المسألة الاصوليّة فيترتّب سائر الآثار، وما إذا كان المبنی ثبوت المسألة الفقهيّة فلا يترتّب، ولكن الإنصاف عدم الفرق بين المبنيين لأنّه إذا كان المستفاد من الأخبار مجرّد ترتّب الثواب علی ذلک الفعل لا المحبوبيّـة الذاتيّـة فعلی القول بـدلالتها علی حجّيـة الخبر أيضاً يمكن أن يقال بأنّها تدلّ علی الحجّية من هذه الجهة لا من جميع الجهات وإن شـئت قلت: كفاية الأغسال المسـتحبّة عن الوضوء ناظرة إلی ما كان مستحبّاً ذاتيّاً لا ما كان بعنوان الإنقياد وطلب قول النبی صـلی الله عليه و آله من العناوين الطارئة. الأمر الرابع عشـر: لا إشكال فی أنّ النسبة بين هذه الأخبار وأدلّة حرمة التشـريع ليست التعارض لأنّ الأخبار حاكمة عليها توجب رفع موضوع التشريع تعبّداً كما لا يخفی. وإن شئت قلت: أخبار من بلغ لسانها لسان أدلّة العناوين الثانوية كأدلّة أمر الوالد وشبهها الجارية علی موضوعات ثانوية، ومن المعلوم أنّها حاكمة علی أدلّـة العناوين الأوّلية بل قد يكون واردة عليها إذا كانت قطعيّة. الأمر الخامس عشـر: أنّ ظاهر الأصـحاب عدم التفصـيل فی مسألة

التسامح بين أن يكون الفعل من ماهيّات العبادات المركّبة المخترعة كما إذا ورد خبر ضعيف على أنّ صلاة الأعرابى انوار الأصول، ج٣، ص: ٩١ أربع ركعات وبين أن يكون من غيرها. قال الشيخ الأعظم رحمه الله: «إلّا أنّ الاستاذ الشريف قدس سره فصّل ومنع التسامح فى الاولى، والذى بالبال ما ذكره لساناً فى وجه التفصيل هو أنّ «١» ... (إلى هنا جفّ قلمه الشريف). أقول: لعلّ وجه التفصيل فى نظر شريف العلماء رحمه الله أنّ المستفاد من مذاق الشرع والذوق الفقهى المتشرّعى أنّ ماهيات العبادات لكونها من المخترعات الشرعيّة التوقيفيّة لا تثبت إلّا بدليل معتبر، وهذا غاية ما يمكن أن يقال به فى توجيه هذا التفصيل، وهو فى محلّه، وإن أبيت عن هذا فإنّ الأخبار عامّة تعمّ كلتا الصورتين كما لا يخفى. إلى هنا تمّ البحث عن أخبار من بلغ وقد تحصّل منه امور أهمّها ثلاثة: الأوّل: إنّه لا يستفاد من هذه الأخبار لا حجّية الأخبار الضعيفة ولا الاستحباب الفقهى، وما ذكرنا من التنبيهات كان مبتيّاً على أحد المبنيين لا على ما اخترناه من أنّ المستفاد منها مجرّد ترتّب الثواب تفضّلًا، وقد جرت عادة القوم على هذا النحو من البحث فكثيراً ما يبحثون عن مسائل لا موضوع لها إلّاعلى بعض المبانى. الثانى: إنّ المستفاد من هذه الأخبار لزوم إتيان العمل بقصد رجاء ترتّب الثواب وإن قلنا بدلالتها على الاستحباب لأنّه صريح مثل قوله عليه السلام «فعمل به رجاء ذلك الثواب». الثالث: إنّ هذه الأخبار لا تحلّ المشكلة التى طرحنا هذا البحث لأجلها، وهى مشكلة العبادات المشكوكة بناءً على اعتبار قصد الأمر القطعى فيها، وذلك باعتبار أنّ المستفاد منها إتيان العمل بقصد الرجاء كما مرّ آنفاً، والمفروض عدم كفايته فى عبادية العبادة. هذا أوّلًا. وثانياً: لو سلّمنا الكفاية كان الدليل أخصّ من المدّعى حيث إنّ هذه الأخبار تشمل خصوص العبادات المشكوكة التى يكون منشأ الشكّ فيها رواية ضعيفة، فلا تعمّ ما كان المنشأ فيه أمر آخر من قبيل شهرة أو إجماع منقول. نعم هذا كلّه بناءً على اعتبار قصد الأمر الجزمى القطعى فى العبادة، وأمّا على القول بكفاية مطلق المحبوبية وقصد الرجاء (كما هو المختار) فلا حاجة إلى أخبار من بلغ من الأساس كما لا يخفى، وقد عرفت غير مرّة أنّ المعتبر فى العبادة الحسن الفعلى والفاعلى، والمراد من انوار الأصول، ج٣، ص: ٩٢ الحسن الفعلى كونه أمراً قربيّاً، ومن الحسن الفاعلى كون الداعى والباعث على الإتيان بالعمل هو اللّه تعالى بأىّ صورة كانت.

التنبيه الثالث: فى جريان البراءة فى الشبهات الموضوعيّة

وفيه ثلاثة وجوه: الأوّل: ما هو المشهور وهو البراءة مطلقاً. الثانى: الاحتياط مطلقاً. الثالث: التفصيل بين ما إذا كان المطلوب فى الحرام مجموع التروك من حيث المجموع بحيث لو أتى به فى زمان أو مكان دفعةً واحدة لم يمتثل أصلًا فلا تجرى البراءة، وبين ما إذا كان المطلوب فيه تروكاً متعدّدة بحيث يكون كلّ ترك مطلوباً مستقلًا (كالنهى عن الخمر أو الكذب) فيقتصر فى الترك على الأفراد المعلومة، وأمّا المشكوكة فتجرى البراءة عن حرمتها. واستدلّ للقول الأوّل: تارةً بالبراءة العقليّة، واخرى بالبراءة الشرعيّة. أمّا البراءة العقليّة: فالمعروف جريانها فى الشبهات الموضوعيّة أيضاً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان. لكن الإنصاف أنّه مشكل لأنّ وظيفة الشارع بما هو شارع ليس إلّابيان الكبريات، وقد بيّنها ووصلت إلى المكلّف حسب الفرض، وإنّما الشكّ فى الصغرى وهى كون هذا المائع الخارجى مثلًا ممّا ينطبق عليه متعلّق الحرمة وهو الخمر أم لا، ومن المعلوم أنّ المرجع فى إزالة هذه الشبهة ليس هو الشارع فلا يتحقّق حينئذٍ موضوع القاعدة وهو عدم البيان، فلا تجرى القاعدة بل على المكلّف إزالة هذا النوع من التردّد والاشتباه. قد يقال: إنّ المراد من البيان فى هذه القاعدة هو العلم، وعدم العلم صادق فى المقام، ولكنّه مجرّد دعوى عهدتها على مدّعيها لأنّه لا دليل على كون قبح العقاب بلا علم مطلقاً وفى جميع الموارد من المستقلّات العقليّة. وقال المحقّق النائينى رحمه الله بما حاصله: إنّ مردّ قاعدة قبح العقاب بلاـ بيان إنّما هو قبح العقاب بلا علم لأنّ العقل حاكم على أنّ المجهول لا يمكن أن يكون باعثاً ومحرّكاً للمكلّف ولا انوار الأصول، ج٣، ص: ٩٣ فرق فيه بين الجهل بالصغرى والكبرى «١». وقد مرّ أنّه لا إشكال فى محرّكية المجهول بل الإنسان ونوع البشر يتحرّك فى الصناعات والتجارات والزراعات فى أكثر الموارد بالاحتمال بل قد يكون الإنبعاث بمجرّد الوهم (أى الاحتمال المرجوح) كما إذا كان فى طلب ضالّته. هذا كلّه بناءً على مبنى القوم من أنّ القاعدة عقلية، وأمّا بناءً على ما اخترناه من أنّها عقلائيّة فلا يبعد عدم بناء

العقلاء على البراءة فى الشبهات الموضوعيّة خصوصاً فى الموضوعات الهامّة، فإذا قال المولى لعبده «إحذر من أعدائى» مثلًا، فمن البعيد جدّاً بناء العقلاء على قبح عقاب العبد فيما إذا لم يحذر من مشكوك العداوة، والظاهر أنّه لا فرق فى ذلك بين الدماء والفروج وغيرها. أمّا البراءة النقلية: فلا إشكال فى جريانها فى الشبهات الموضوعيّة لأنّه القدر المتيقّن من أكثر أدلّتها، وأمّا تفصيل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين ما كان من قبيل العام الإفرادى والمجموعى، فقد أورد عليه بأنّ مقتضى القاعدة جريان البراءة فى كلا القسمين من كلامه، لما سيأتى من عدم وجوب الاحتياط حتّى فى الأقلّ والأكثر الإرتباطيين، ولا إشكال فى رجوع القسم الثانى إلى الأقل والأكثر الإرتباطيين، والحقّ فيه الانحلال. إن قلت: إنّ الإشكال مبنائى لأنّ مبنى المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الأقلّ والأكثر الإرتباطيين هو الاحتياط. قلنا: سيأتى إنّه قائل بجريان البراءة الشرعيّة وإن كان حكم العقل عنده الاحتياط، فالنتيجة النهائيّة عنده فى مقام العمل هى البراءة، وهى تخالف ما اختاره فى المقام. نعم هيهنا صورة ثالثة تقتضى القاعدة الاحتياط فيها ولعلّها كانت مورد نظر المحقّق الخراسانى رحمه الله وهى ما إذا كان المأمور به أمراً بسيطاً يتحقّق بإتيان مجموع التروك مقدّمة، فيرجع الشكّ فى المصداق المشكوك إلى الشكّ فى المحصّل الذى لا إشكال فى أنّ مقتضى الاشتغال اليقينى فيه البراءة اليقينية، وحينئذٍ الأصل الجارى إنّما هو الاحتياط وقاعدة الاشتغال لا البراءة (وإن كانت عبارته قاصرة عن أداء هذا المعنى).

التنبيه الرابع: فى حسن الاحتياط مطلقاً حتّى مع قيام الحجّة على العدم

لا إشكال فى اختلاف موارد الاحتياط من جهات ثلاثة: من ناحية قوّة درجة الاحتمال وضعفها، ومن ناحية قوّة المحتمل وضعفها، ومن ناحية قيام الأمارة على الجواز وعدمه. ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى حسن الاحتياط مطلقاً فى مطلق الشبهات سواء كانت وجوبيّة أو تحريميّة وسواء كانت حكميّة أو موضوعيّة وسواء قامت الحجّة على العدم أم لم تقم وسواء كان الاحتمال أو المحتمل قويّاً أو ضعيفاً، نعم إنّه قال: إنّ حسن الاحتياط مطلقاً منوط بعدم إخلاله بالنظام وإلّا يكون الاحتياط قبيحاً فلابدّ حينئذٍ من ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، أمّا بملاك إقوائية الاحتمال أو إقوائيّة المحتمل أو بملاك عدم قيام الأمارة على العدم. أقول: هنا نكتتان ينبغى ذكرهما فى المقام: إحديهما: إنّ اختلال النظام من العناوين الثانوية للأحكام ولا خصوصيّة له فى المقام بل كلّ عنوان ثانوى يزاحم حسن الاحتياط لابدّ من تقديمه عليه، كما إذا لزم من الاحتياط ترك المراودة والمعاشرة مع المؤمنين أو ترك صلة الأرحام أو إيذاء المؤمن أو هتكه أو لزم منه تشويه وجه المذهب فى الأنظار أو ترك أمر أهمّ كتحصيل العلم لطلّاب العلوم الدينية (وكلّ هذه العناوين ممّا يبتلى بها كثيراً فى الاحتياط التامّ) فلا حسن فى مثل هذه الموارد للاحتياط وإن لم يلزم منها اختلال النظام. الثانية: يمكن أن يقال: إنّه لا دليل أصلًا على حسن الاحتياط التام فى الشبهات الموضوعيّة فى جميع الموارد، بل الدليل على خلافه فيما إذا قامت الأمارة على الخلاف، والشاهد على ذلك لحن الروايات الواردة عن المعصومين بالنسبة إلى سوق المسلمين فى الجبن وغيره نظير ما رواه أبو الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرنى من رأى إنّه يجعل فيه الميتة، فقال: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم فى جميع الأرضين؟ إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، واللَّه إنّى لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، واللَّه ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان» «١». فإنّ مقتضى السياق العرفى لهذه الرواية وأمثالها مرجوحية الاحتياط وإنّه مرغوب عنه انوار الأصول، ج٣، ص: ٩٥ فى موارد قيام الحجّة على الجواز. إن قلت: يمكن أن يقال: بأنّ مثل هذه الروايات تكون فى مقام دفع الحظر فلا يستفاد منها إلّا مطلق عدم الحرمة. قلنا: الإنصاف أنّ سياقها هو النهى بمعناه الحقيقى عن مثل هذا الاحتياط، وسيرة المعصومين رحمه الله وأهل الشرع من أقوى الشواهد عليه فى موارد قيام الحجّة على الجواز. إلى هنا تمّ الكلام فى أصالة البراءة وما يلحق بها من المباحث والحمد للَّهربّ العالمين. انوار الأصول، ج٣، ص: ٩٧ ٢- أصالة التخيير تطبيقات أصالة التخيير فى الفقه التخيير فى الواقعة المتكرّرة التخيير فى التعبّديّات دوران الأمر بين التعيين والتخيير انوار الأصول، ج٣، ص: ٩٩

٢- أصالة التخيير

اشارة

إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته سواء كان بنحو الشبهة الحكميّة (كما إذا دار الأمر في زمن الغيبة بين وجوب صلاة الجمعة وبين حرمتها مع قطع النظر عن اعتبار القربة في الصّلاة أم كان بنحو الشبهة الموضوعيّة (كما إذا شككنا في أنّ متعلّق النذر شرب هذا المائع في زمن خاصّ أو تركه) ففيه وجوه: ١- الحكم بالبراءة شرعاً وعقلًا نظير الشبهات البدوية بعينها. ٢- وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً شرعاً وعقلًا. ٣- التخيير بين الفعل والترك عقلًا والحكم بالبراءة شرعاً. ۴- التخيير بين الفعل والترك عقلًا مع التوقّف عن الحكم بشيء شرعاً. ۵- التوقّف عن الحكم عقلًا وشرعاً. واختار المحقّق الخراساني رحمه الله القول الثالث الذي يتركّب من جزئين: التخيير بين الفعل والترك عقلًا، والحكم بالإباحة شرعاً، واستدلّ للجزء الأوّل بحكم العقل بعدم الترجيح بين الفعل والترك، وللجزء الثاني بشمول مثل: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» له. إن قلت: جريان البراءة في كلّ واحد من الطرفين معارض لجريانها في الطرف الآخر. قلنا: التعارض فرع لزوم المخالفة القطعيّة العمليّة وهو مفقود في المقام. إن قلت: إنّ العقل كما يستقلّ بوجوب الإطاعة عملًا كذلك يحكم بوجوبها التزاماً وقلباً، والتمسّك بالأصل في الطرفين ينفي هذا المعنى. قلنا: بناءً على تسليم وجوب الموافقة الالتزاميّة لا منافاة بينه وبين جريان أصالة الحلّ، لإمكان الإنقياد القلبي الإجمالي بأن يلتزم إجمالًا بالحكم الواقعي على ما هو عليه وإن لم يعلم بشخصه تفصيلًا وفي مقام الفعل، ولا دليل على وجوب الأزيد منه على فرض القول بوجوبه. انوار الأصول، ج٣، ص: ١٠٠ إن قلت: إنّ ما نحن فيه مشمول لأدلّة تعارض الخبرين المتعارضين التي تقتضي التخيير شرعاً. قلنا: إنّه قياس مع الفارق، لأنّ مورد تلك الأدلّة هو الأخبار، والأخبار إمّا أن تكون حجّة من باب السببيّة أو من باب الطريقيّة، فعلى الأوّل يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة، لفرض حدوث مصلحة ملزمة في المؤدّى بسبب قيام خبر على الوجوب، وحدوث مفسدة ملزمة فيه بقيام خبر آخر على حرمة نفس ذلك المتعلّق، فيقع التزاحم بين تكليفين تتعذّر موافقتهما ويستقلّ العقل بالتخيير حينئذٍ إذا لم يكن ترجيح بين الملاكين. وعلى الثاني (وهو حجّية الأخبار على الطريقيّة) فالقياس مع الفارق أيضاً، ضرورة أنّ مقتضى القاعدة الأوّلية في تعارض الطرق وإن كان هو التساقط لا التخيير، إلّاأنّه لمّا كان منهما واجداً لشرائط الحجّية ولما هو مناط الطريقيّة من احتمال الإصابة ولم يمكن الجمع بينهما في الحجّية الفعلية لمكان التعارض فقد جعل الشارع أحدهما حجّة تخييراً مع التكافؤ، وتعييناً مع المزيّة لمصلحة لاحظها في ذلك، وهذا بخلاف المقام إذ ليس في شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجّية. (انتهى كلام المحقّق الخراساني رحمه الله بتحرير منّا). أقول: الإنصاف أنّ الصحيح هو القول الأوّل، أي الحكم بالإباحة ظاهراً عقلًا وشرعاً وذلك باعتبار أنّه بعد فرض عدم إمكان الاحتياط ولغوية وجوب أحدهما تخييراً في مقام الظاهر لكونه تحصيلًا للحاصل تصل النوبة إلى احتمال وجوب أحدهما معيّناً لأنّه نحتمل تكليف الشارع بالنسبة إلى خصوص الفعل أو خصوص الترك، وحينئذٍ لا إشكال في جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان لتحقّق موضوعها وهو عدم البيان إذ لا بيان على خصوص الوجوب أو الحرمة كما لا إشكال في عموم أدلّة الإباحة الشرعيّة لعدم اختصاصها بما إذا كان أحد طرفي الشكّ في حرمة شيء هو الإباحة كشرب التتن حتّى يختصّ بالشبهة البدوية، بل يعمّ ما إذا علم جنس الإلزام ولم يعلم النوع الخاصّ منه، فوجوب أحدهما تعييناً مرفوع كرفع الحرمة المحتملة في سائر الموارد. أمّا القول الثاني: وهو التخيير شرعاً وعقلًا قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين المتعارضين الجامعين لشرائط الحجّية فقد مرّ الجواب عنه ضمن بيان كلام المحقّق انوار الأصول، ج٣، ص: ١٠١ الخراساني رحمه الله مضافاً إلى أنّه تحصيل للحاصل. وأمّا القول الثالث: وهو ما مرّ من مختار المحقّق الخراساني رحمه الله، فإن كان مراده من التخيير التخيير الظاهري فقد عرفت أنّه تحصيل للحاصل لأنّ المقصود من كلّ إلزام هو البعث والتحريك لانبعاث حاصل في المقام، وإن كان المراد التخيير الواقعي، فجوابه إنّ مورده باب تزاحم الملاكات وما إذا كان لكلّ من

الطرفين ملاكاً مستقلًا مزاحماً لملاك الطرف الآخر، بينما الملاك فى ما نحن فيه موجود فى أحد الطرفين فقط. وأمّا القول الرابع: وهو التخيير عقلًا مع التوقّف شرعاً فقد مرّ الجواب آنفاً عن الجزء الأوّل منه، وهو التخيير عقلًا، أمّا الجزء الثانى ففيه: إنّه وإن لم يكن للشارع حكم بالتخيير لما مرّ من أنّه تحصيل للحاصل ولكن لا إشكال فى شمول أدلّة الإباحة والبراءة بالنسبة إلى احتمال تعيين أحدهما. وأمّا القول الخامس: فقد ظهر الجواب عنه ممّا مرّ فلا نعيد. بقى هنا امور:

الامر الاول: تطبيقات اصالة التخيير فى الفقه

إنّا لم نظفر على مثال فى الفقه لدوران الأمر بين الفعل والترك بنحو الشبهة الحكميّة، لأنّ ما ذكرنا من مثال صلاة الجمعة خارج عن محلّ الكلام فى الواقع (لمكان اعتبار قصد القربة فيها) كما سيأتى إن شاء اللَّه. نعم يمكن التمثيل له بالشبهة الحكميّة فى باب الحدود والتعزيرات كما إذا شككنا فى أنّ المجرم الفلانى هل صار مستحقّاً للحدّ أو التعزير (سواء كان الشكّ فى أصل الحدّ والتعزير أو مقدارهما) فيكون واجباً أو ليس مستحقّاً لهما فيكون حراماً لأنّ أمر الحدود أو التعزيرات فى جميع الموارد دائر بين الوجوب والحرمة. لكنّه مجرّد فرض أيضاً لوجود أمارتين فى هذا الباب تمنعان من عروض الشكّ: إحديهما: قاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات» والثانية: «حرمة إيذاء المؤمن» وحيث إنّهما من الأدلّة الاجتهاديّة فمع جريانهما لا تصل النوبة إلى الاصول العمليّة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۰۲ ويمكن التمثيل أيضاً له بما ذكره بعض الأعلام «۱» من أنّ مقطوع الذكر المتعذّر عليه الدخول إذا تزوّج وساحق زوجته ثمّ طلّقها فإن كانت المساحقة فى حكم الدخول (كما حكى عن الشيخ فى مبسوطه) فطلاقها رجعىّ، وحينئذٍ فلو طلب الزوج منها الاستمتاع فى العدّة وجبت الإجابة عليها، وإن لم تكن بحكم الدخول كما هو ظاهر المشهور كان الطلاق بائناً وليس له الاستمتاع بها بالرجوع، بل بالعقد الجديد، فلو طلب منها الاستمتاع حرم عليها الإجابة، وعليه فيدور حكم إجابة الزوجة بين الحرمة والوجوب، وهذا هو الدوران بين المحذورين. ولكنّه أيضاً ممنوع لحكومة ما دلّ على اعتبار الدخول المشكوك شموله للمقام على أصالة التخيير فإنّ العام إذا كان مردّداً مفهوماً بين الأقلّ والأكثر يؤخذ بالأقلّ فيبقى غيره تحت استصحاب نفى أحكام الدخول فإنّه قبل المساحقة لم يكن محكوماً بأحكام الدخول، والاستصحاب يقتضى عدمه بعدها.

الأمر الثانى: التخيير فى الواقعة المتكرّرة

لا إشكال فى أنّ ما ذكرنا من جريان البراءة عقلًا وشرعاً وعدم جريان التخيير كذلك إنّما هو فى صورة وحدة الواقعة كما فى مثال الحلف بشرب الماء وعدمه فى زمن خاصّ، وأمّا إذا كانت الواقعة متعدّدة كما إذا لا يعلم أنّه حلف بأن يشرب من هذا المائع فى كلّ جمعة أو يتركه كذلك، فلا إشكال فى إمكان جريان التخيير عقلًا سواء قلنا بالتخيير البدوى بناءً على عدم جواز المخالفة القطعيّة فى الامور التدريجيّة، أو قلنا بالتخيير الاستمرارى بناءً على حرمة مخالفتها كذلك لعدم كونه من قبيل تحصيل الحاصل، فيمكن للمكلّف إرتكاب أحد الطرفين فى هذا الاسبوع مثلًا وإرتكاب الطرف الآخر فى الاسبوع القابل.

الأمر الثالث: التخيير فى التعبديّات

كلّ ما ذكر إنّما هو فى التوصّليات، وأمّا إذا كان المورد أمراً تعبّدياً (سواء كان تعبّدياً بكلا طرفيه كما إذا شكّ فى أنّ متعلّق نذره حين الإحرام كان هو غسل الجمعة مثلًا أو تركاً من تروك الإحرام بناءً على كونها عبادية، أم كان تعبّدياً بأحد طرفيه كما إذا شكّ فى

أنّ صـلاة الجمعة واجبة أو حرام أو شكّ فی کونه مسافراً حتّی یحرم علیه الصوم فی شـهر رمضان أو حاضـراً انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۰۳ حتّی یجب علیه الصوم) فحکمه یختلف عمّا سبق بل هو خارج عن مسألـة الـدوران، لأنّ الحکم بالتخییر حینئذٍ لا یکون من قبیل تحصـیل الحاصـل لتصوّر شقّ ثـالث بـل رابع هنـا، فلیس الأمر دائراً بین الفعل أو الترک دائماً بل یـدور الأمر بین الفعل من دون قصـد القربـة أو الترک کـذلک، وبین الفعل من دون قصـد القربـة أو الترک کـذلک وبین الفعل مع قصد القربة أو الترک کذلک، فیمکن الحکم بالتخییر عقلًا لعـدم کونه تحصـیلًا للحاصل، ولإمکان الموافقـة الاحتمالیّة وإن کانت الموافقة القطعیّة متعذّرة. نعم لا بأس أیضـاً بجریان البراءة عن تعیین أحـدهما بالخصوص. ویمکن أن یقال: أنّ الصورة الثانیـة ممّا نحن فیه (أی ما إذا کان أحـد الطرفین تعبّـدیاً) ترجع بالمآل إلی التوصّـلیین لأنّ المتصوّر من الشـقوق فیها أیضاً شقّان حیث إنّه فی مثال صلاة الجمعة مثلًا إمّا أن یأتی بصلاة الجمعة جامعاً للشـرائط، أی مع قصـد القربة، أو لا یأتی بها کذلک، سواء لم یأت بها أصـلًا أو یأت بها من دون جزء من أجزائها أو شـرط من شرائطها کقصد القربة والوضوء، فهو حینئذٍ یأتی بأحد الشقّین علی أی حال والبعث إلی أحدهما تخییراً تحصیل للحاصل.

الأمر الرابع: دوران الأمر بین التعیین و التخییر

إذا دار الأمر بین التعیین والتخییر (سواء کانت الشبهة حکمیّة کما إذا دار الأمر بین وجوب صلاة الجمعة فی عصر الغیبة تعییناً ووجوبها تخییراً بینها وبین صلاة الظهر، ومثل دوران الأمر بین صلاة القصر تعییناً وبین التخییر بینها وبین صلاة الإتمام فی الأماکن الأربعة بالنسبة إلی الإضافات التی عرضت علیها، أو کانت الشـبهة موضوعیّـة کما إذا شـککنا فی أنّ متعلّق النـذر کان هو إکرام زیـد تعییناً أو إکرام زید وعمرو تخییراً، وکما إذا شککنا فی أنّ متعلّق الحلف کان هو الصیام فی یوم الجمعة تعییناً أو إتیانها فی الجمعة والخمیس تخییراً) فهل المرجع فیه قاعدة الاشتغال أو البراءة؟ مذهبان: استدلّ القائلون بالبراءة، بأنّ صفة التعیینیة کلفة زائدة توجب الضیق علی المکلّف، بداهـة إنّه لـو لم یکن الـواجب تعیینیّـاً لکـان المکلّف بالخیـار بین الإتیـان به أو بعـدله، فیشـملها قوله صـلی الله علیه و آله: «رفع مـا لا یعلمون» وغیر ذلـک من أدلّـة البراءة، ویلزمه جواز الإکتفـاء بفعـل ما یحتمل کونه عـدلًا لما علم تعلّق التکلیف به. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۰۴ واسـتدلّ القـائلون بالاشـتغال تارةً من طریق مقام الجعل والثبوت، واخری من طریق مقام الإمتثال والإثبات: أمّا الطریق الأوّل: فبأنّ مرجع الواجب التعیینی «وجوب هذا ولا سواه»، أو «هذا ولا بدلًا له» فیترکّب من جزئین أحدهما: وجودی ثابت بالوجدان، والآخر: عدمی یثبت بأصل العدم من دون أن یرد علیه إشـکال الأصل المثبت أو العدم الأزلی لأنّه من قبیل المرکّب لا المقیّد (کصـفة القرشیة للمرأة) وأمّا الواجب التخییری فمردّه إلی وجوب «هـذا أو هذا» فیکون القید الثانی وجودیّاً فیحتاج إثباته إلی دلیل. وأمّا الطریق الثانی: فبأنّ رجوع الشکّ فیهما إلی الشکّ فی سـقوط ما علم تعلّق التکلیف به بفعل ما یحتمل کونه عدلًا له فیکون المرجع قاعدة الاشـتغال. ویرد علی دلیل البراءة بأنّها جاریة فی الامور الخارجیّة کالکلفة الحاصـلة من صـیام جدید أو صـلاة کذلک أو أجزاء وشـرائط جدیدة کالسورة ولبس بعض الملابس، وأمّا فی التحلیلات التی لا انحیاز لها فی الخارج فلا، مثل ما نحن فیه فإنّ الأخـذ بالقدر المشترک أی إلزام أحـدهما (إلزام الجمعـة أو صـلاة الظهر) ونفی الزائـد عنه أی الکلفة الحاصـلة من خصوصـیّة کونها ظهراً أو جمعه لیس من قبیل الامور الخارجیّـة المنحازة بل هـذا التحلیل والتجزئة إنّما یحصل فی العقل لا غیر. وشـمول حدیث الرفع وأشـباهه لها غیر ثابت کما أنّ إجراء البراءة العقلیّـة (لا سیّما بناءً علی المختار من کونها من قبیل بناء العقلاء) مورد للإشـکال فإذا لم تجر البراءة فیها لم یکن هناک مؤمّن فی مقابل احتمال العقاب، فلابدّ من الأخذ بالتعیین. وهذا هو العمدة فی المقام، وإلّا فأدلّة القائلین بالاشـتغال بکلا شـقّیه لا یخلو من تأمّـل. أمّـا الأوّل، فلأنّ الفرق بین الـواجب التعیینی والتخییری لیس من ناحیـة قیـد زائـد عـدمی فی الواجب التعیینی بـل الواجب التعیینی نـوع خـاصّ مـن الوجـوب یبـاین ماهیّـة مع الـواجب التخییری، فهمـا نوعـان من الإیجـاب، فمن طلب شـیئاً تعییناً کـان ذلک لخصوصـیّة وجودیّـة فیها تعلّقت إرادته بها، فالمولی إذا طلب التفّاح من عبده تعییناً إنّما یریدها لخصوصـیّة فیها تقوم بدواء دائه مثلًا لا

إنّه أمر عـدمى. وكذلك بالنسبـة إلى الدليل الثانى، أعنى مقام السـقوط فإنّه فرع لمقام الثبوت، فإذا كانا انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۰۵ نوعين مختلفين متبـاينين فى مقـام الثبوت فلاـ تصـل النوبـة إلى مـا ذكروه بالنسـبة إلى مقـام السـقوط، فتأمّل. فالحقّ القول بالتعيين لما عرفت من الإشـكال فى جريان عـدم البراءة هنا وعـدم الأمن عن العـذاب. بقى هنا شـىء: وهو أنّه قـد يقال فى مسألـة دوران الأمر بين الوجوب والحرمـة بترجيـح جانب الحرمـة، لتقديم العقل والعقلاء دفع المفسدة على جلب المنفعة عند دوران الأمر بينهما، ولا إشـكال فى أنّ الحرام مشـتمل على المفسدة والواجب مشـتمل على المصـلحة والمنفعة. ولكنّه غير تامّ صغرى وكبرى: أمّا الكبرى: فلانّ حكم العقـل بتقـديم المصـلحة مجرّد دعوى بلا دليل، والملاک فى تقـديم أحـد الجانبين على الآخر عنـد العقلاء إنّما هو كون الشـىء أهمّ فـإنّهم بعـد ملاحظـة الملاـكين ثمّ بعـد الكسـر والإنكسـار يقـدّمون الأـهمّ على المهمّ سواء كان الأهمّ من قبيل المصـلحة أو من قبيل المفسـدة كما أنّ بناءهم على التساوى والتخيير عنـد تساوى الملاكين. وأمّا الصـغرى: فلأنّ الموجود فى جانب الواجب ليس هو مجرّد المصـلحة حتّى يترتّب على تركه خصوص فقدان المصـلحة فحسب بل ترک المصـلحة الملزمة يلازم المفسدة كما يحكم به الوجدان فى مثـل الأـمر بـالمعروف والنهى عن المنكر والمفاسـد التى تترتّب على تركهمـا، إلى غير ذلک من أشـباههما. إلى هنا تمّ الكلام فى أصالـة التخيير، والحمد للّهربّ العالمين. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۰۷ ۳- أصالة الإشـتغال المقام الأوّل: فى دوران الأمر بين المتباينين الجهـة الاولى: حرمـة المخالفـة القطعيّـة الجهة الثانية: حرمة المخالفة الاحتماليّة تنبيهات: ۱- الإضـطرار إلى بعض الأطراف ۲- خروج بعض الأطراف عن محلّ الإبتلاء ۳- عدم الفرق بين الدفعيّات والتدريجيّات فى تنجّز العلم الإجمالى ۴- هل الاصول المرخّصة تجرى أوّلًا فى أطراف العلم الإجمـالى أو لا؟ ۵- الفرق بين الشـبهات المحصـورة وغير المحصورة. ۶- اعتبار إنـدراج طرفى العلم الإجمالى تحت عنوان واحد وعدمه ۷- حكم ملاقى بعض أطراف الشـبهة المحصورة. ۸- حكم الخنثى المشـكل المقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقـلّ والأكثر الإرتباطيين: الجهـة الاولى: فى الأجزاء الجهـة الثانيـة: فى الشـرائط الجهـة الثالثـة: فى القيود تنبيهات: ۱- الشك فى جزئية شىء أو شرطيته عند النسيان ۲- فى زيادة الاجزاء والشرائط ۳- هل يسقط الوجوب عند تعذّر وجود جزء أو شرط أو عدم مانع قاعدة الميسور المقام الثالث: فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۰۹

۳- أصالة الاشتغال

اشارة

كـان البحث إلى هنا فى الشكّ فى أصل التكليف، والآن نبحث فى الشكّ فى المكلّف به مع العلم بنوع التكليف، سواء كانت الشـبهة حكميّـة أو موضوعيّـة وسواء كانت وجوبيّـة أو تحريميّـة، فالوجوبية الحكميّة نظير ما إذا علمنا بوجوب صـلاة فى يوم الجمعة ولم نعلم بأنّها صـلاة الجمعـة أو صـلاة الظهر، والوجوبيّة الموضوعيّة نظير ما إذا كانت القبلة غير معلومة فى الخارج مع العلم بوجوب الاسـتقبال إليها فى الصّـلاة، والتحريميّـة الحكميّـة مثل ما إذا علمنا بأنّ أربعة عشر جزءاً (أو خمسة عشـر جزءاً) من أجزاء الذبيحة حرام ولم نعلم بأنّها ما هى؟ والتحريميّـة الموضوعيّـة نظير ما إذا تردّد الخمر (الثابتة حرمتها) بين إنائين. ثمّ إنّ الشكّ فى المكلّف به قد يكون لتردّده بين المتباينين ذاتاً كجميع ما ذكرنا من الأمثلـة آنفاً وقـد يكون لتردّده بين الأقل والأكثر، وهو على قسـمين: فتارةً يكون من قبيل الأقلّ والأـكثر الإرتبـاطيين كالشکّ فى أجزاء الواجب أو الحرام، واخرى من قبيل الأقلّ والأكثر الإسـتقلاليين كما فى دوران دَين بين تسـعة دراهم وعشرة دراهم، أو دوران عدد الصلوات الواجب قضاءها بين التسعة والعشرة، فيقع الكلام فى ثلاث مقامات:

المقام الأوّل: فى دوران الأمر بين المتباينين

اشارة

والأقوال فيه ثلاثة: ١- حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة (أي حرمة الموافقة الاحتماليّة مضافاً إلى حرمة المخالفة القطعيّة) وهذا هو المشهور بين الاصوليين رضوان اللّه عليهم. ٢- التفصيل بين المخالفة القطعيّة والموافقة القطعيّة بأنّ الاولى حرام وإنّ الثانية مباحة، وذهب إليه المحقّق القمّي رحمه الله. انوار الأصول، ج٣، ص: ١١٠ ٣- جواز المخالفة مطلقاً سواء كانت قطعيّة أو احتماليّة، وهو المحكي عن العلّامة المجلسي رحمه الله. ومنشأ النزاع والاختلاف في المقام هو أنّ العلم الإجمالي هل هو علّة تامّة لحرمة المخالفة ووجوب الموافقة: أو يكون علّة ناقصة لهما؟ وفيه مذاهب ثلاثة: ١- كونه علّة تامّة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعيّة والاحتماليّة معاً وأنّ العقل يحكم مستقلًا بها ولا يمكن ردعه من جانب الشارع المقدّس، وهو المنسوب إلى المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام. ٢- كونه مقتضياً في كلا المقامين، فيمكن إيجاد المانع من ناحية الشارع، وهو مقتضى القول المنسوب إلى العلّامة المجلسي رحمه الله ومختار المحقّق الخراساني رحمه الله في مبحث القطع. ٣- التفصيل بين المخالفة القطعيّة والاحتماليّة بأن يكون العلم الإجمالي علّة تامّة في الاولى ومقتضياً في الثانية وهو مختار الشيخ الأعظم رحمه الله. والظاهر أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في المقام (مبحث الاشتغال) ليس عدولًا عمّا أفاده في مبحث القطع كما توهّمه بعض، حيث إنّه قال هناك: «إنّ التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة جاز الإذن من الشارع بمخالفة احتمالًا بل قطعاً ... نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرّد الاقتضاء لا في العلّية التامّة فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلًا» وقال: «إنّ التكليف المعلوم بينهما (المتباينين) ... إن كان فعليّاً من جميع الجهات بأن يكون واجداً لما هو العلّة التامّة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال والتردّد والاحتمال فلا محيص عن تنجّزه وصحّة العقوبة على مخالفته، وحينئذٍ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة ممّا يعمّ أطراف العلم مخصّصاً عقلًا لأجل مناقضتها معه، وإن لم يكن فعليّاً كذلك- ولو كان بحيث لو علم تفصيلًا لوجب إمتثاله وصحّ العقاب على مخالفته- لم يكن هناك مانع عقلًا ولا شرعاً عن شمول أدلّة البراءة الشرعيّة للأطراف» (انتهى). ولا يخفى أنّ المقصود من كلامه الأوّل أنّه إذا علم بالتكليف إجمالًا فحيث إنّه لم ينكشف تمام الانكشاف كانت رتبة الحكم الظاهري محفوظة، للشكّ في وجوب التكليف في كلّ واحد من الأطراف وبه يتحقّق موضوع النافي فيجري بلا مانع، بخلاف ما إذا علم به تفصيلًا فلا يبقى انوار الأصول، ج٣، ص: ١١١ مجال للإذن في مخالفته لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري (وهو الشكّ في الحكم الواقعي) لانكشافه تمام الانكشاف حسب الفرض، ولهذا يكون العلم التفصيلي علّة تامّة للتنجّز كما أنّ العلم الإجمالي يكون مقتضياً له كما صرّح به في تعليقته على الرسائل «١»، بينما المقصود من كلامه الثاني (وهو ما أفاده في مبحث الاشتغال) أنّه لو فرضنا إنّا كشفنا من دليل خارجي كالإجماع إنّ تكليفاً ما فعلي من جميع الجهات «٢» وفعليته تامّة من ناحية إرادة المولى وكراهته بحيث لا يتوقّف العقوبة على مخالفته إلّاعلى مطلق وصوله إلى المكلّف بأي نحو كان من أنحاء الوصول فلا فرق حينئذٍ بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي في تنجّز التكليف وعدم وجوب الموضوع للاصول المرخّصة، وأمّا إذا كشفنا من الخارج عدم كونه فعليّاً من جميع الجهات وأنّ فعليته لا تكون تامّة إلّابالعلم التفصيلي فليس للعلم الإجمالي حينئذٍ تأثير في التنجّز إلّابنحو الاقتضاء ويكون موضوع الأصل المرخّص موجوداً. أقول: الإنصاف أنّه لا فرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي إذا تعلّقا بما هو فعلي من جميع الجهات بل وكذلك في الشبهة البدوية إذا كان المشكوك على فرض وجوده فعلياً من جميع الجهات كما في الشبهات قبل الفحص وشبهها، فحينئذٍ يكون الاحتمال منجّزاً لأنّ المفروض إنّ التكليف على فرض وجوده فعلي بتمام معنى الكلمة فلا مؤمّن من العقاب فلابدّ من إمتثاله بالاحتياط. ثمّ إنّ ما مرّ من التفصيل ناظر إلى مقام الثبوت ويكون على نهج القضية الشرطيّة المعلّقة وأشبه بالضرورة بشرط المحمول فيكون توضيحاً للواضح على وجه. والمهمّ هو تعيين الحكم في مقام الإثبات وأنّ المستظهر من الأدلّة ما هو؟ فنقول: المستفاد انوار الأصول، ج٣، ص: ١١٢ من مجموع أدلّة الأحكام والإجماعات الحاصلة بين الفقهاء أنّ الحلّ

القريب من الكلّ من التكاليف عدم كونها فعلية من جميع الجهات، ولذا نلاحظ استثنائها وتخصيصها بالعناوين الثانوية كالاضطرار والإكراه والتقيّة وغيرها، فما دام لم يعلم بالعلم التفصيلى أمكن إجراء الاصول المرخّصة أو الأدلّة الخاصّة الواردة فيها أو فى مورد العلم التفصيلى تحت عنوان «العناوين الثانوية». نعم يستثنى منها موارد الدماء وشبهها، فيمكن أن يقال بأنّها فعلية من جميع الجهات، أى إن كان المورد من قبيل الدماء وشبهها كان الحكم فعليّاً من جميع الجهات، فإذا علم إجمالًا مثلًا بوجود دم محقون مردّد بين شخصين: أحدهما: مؤمن متّقٍ، والآخر: كافر يكون العلم الإجمالى منجّزاً للتكليف. بل وكذا الحال فى الشبهات البدوية منها، فإنّ الاحتياط واجب فيها، ولذا لا تجرى فيها أحكام العناوين الثانوية كالتقيّة ومثلها كما ورد فى الحديث: «إنّما جعلت التقيّة ليحقن بها الدم فإذا بلغ الدم فلا تقيّة» «۱»، بخلاف ما إذا كان المورد كالمايع النجس الدائر بين الإنائين فإنّه يمكن ورود الترخيص فيها إمّا بمقتضى أدلّة الاصول (على القول به) أو بعنوان «العناوين الثانويّة». لكن مسألة الدماء أيضاً ليست فعلية من جميع الجهات لانتقاضها بمسألة التترّس فى الجهاد كما لا يخفى، فإنّ المعروف حينئذٍ هو جواز القتل حتّى إذا كان الدم المحقون معلوماً تفصيلًا. ثمّ إنّه تصدّى فى تهذيب الاصول لتوجيه التكرار الحاصل فى المقام فى كلمات القوم حيث إنّهم تارةً يبحثون عن العلم الإجمالى فى مبحث القطع واخرى فى مبحث الاشتغال، فقال: «إذا علمنا حرمة شىء أو وجوبه لا بعلم وجدانى بل بشمول اطلاق الدليل أو عمومه على المورد كما إذا قال: «لا تشرب الخمر» وشمل بالإطلاق على الخمر المردّد بين الإنائين فهل يمكن الترخيص بأدلّة الاصول بتقييد اطلاق الدليل أو لا؟ وهذا هو الذى ينبغى أن يبحث عنه فى المقام (مبحث الاشتغال) ومثله إذا علم إجمالًا بقيام حجّة على هذا الموضوع أو ذاك، كما إذا علم بقيام أمارة معتبرة إمّا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة» وقال فى صدر كلامه: «إذا علم انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۱۳ علماً وجدانياً لا يحتمل الخلاف بالتكليف الفعلى الذى لا يرضى المولى بتركه ... وهذا هو الذى يصلح أن يبحث عنه فى باب القطع» «۱» فحاصل كلامه أنّ المراد من العلم الإجمالى المبحوث عنه فى باب القطع هو العلم الحاصل بالوجدان والمراد منه فى مبحث الاشتغال هو ما حصل بإطلاق دليل أو قيام حجّة. ويرد عليه أوّلًا: أنّه خلاف تعابيرهم والأمثلة التى ذكروها فى المقام كالتمثيل بالعلم الإجمالى بالخمر الدائر بين الإنائين حيث إنّه يشمل ما إذا علم به بالوجدان، وليس المراد منه خصوص ما إذا قامت البيّنة على خمرية أحد الإنائين قطعاً، وكذلك التمثيل بالصلاة المردّدة بين الجمعة والظهر حيث إنّها معلوم وجوبها فى يوم الجمعة بضرورة من الدين وإجماع المسلمين. ثانياً: إنّ الملاك تمام الملاك فى ما نحن فيه كون التكليف فعليّاً من جميع الجهات وعدم كونه كذلك، من دون فرق بين العلم الوجدانى والأمارات المعتبرة، فإن لم يكن فعليّاً من جميع الجهات يمكن جريان الاصول المرخّصة وإلّا يكون المورد مجرى قاعدة الاشتغال. ثالثاً: إنّ الترخيص الصادر من الشارع ليس منحصراً فى موارد أدلّة الاصول العمليّة، بل إنّها إحدى الطرق المرخّصة لما سيأتى من ترخيصه فى الشبهات غير المحصورة لملاكات اخر، والحقّ كما ذكرنا فى محلّه أنّ مسألة القطع قائمة بتأثير العلم الإجمالى من حيث الاقتضاء، ومباحث العلم الإجمالى هنا ناظرة إلى عدم وجود الموانع لهذا المقتضى. ثمّ إنّ البحث هيهنا يقع فى جهتين: حرمة المخالفة القطعيّة، وحرمة المخالفة الاحتماليّة. أمّا الجهة الاولى: فقال الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله: «لنا على ذلك وجود المقتضى للحرمة وعدم المانع عنها، إمّا ثبوت المقتضى فلعموم دليل تحريم ذلك العنوان المشتبه فإنّ قول الشارع «إجتنب عن الخمر» يشمل الخمر الموجود المعلوم المشتبه بين الإنائين أو أزيد ولا وجه لتخصيصه بالخمر المعلوم تفصيلًا مع أنّه لو إختصّ الدليل بالمعلوم تفصيلًا خرج الفرد المعلوم إجمالًا عن كونه حراماً واقعياً وكان حلالًا واقعياً ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك، وأمّا عدم المانع فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً بالاجتناب عن عنوان الحرام انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۱۴ المشتبه فى أمرين أو امور والعقاب على مخالفة هذا التكليف، وأمّا الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم عليهم السلام «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه» و «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» وغير ذلك. ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا يصلح للمنع لأنّها كما تدلّ على حلّية كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالًا لأنّه أيضاً شىء علم حرمته»، انتهى. فحاصل استدلال الشيخ الأعظم رحمه الله لحرمة المخالفة القطعيّة أنّ المقتضى (وهو إطلاقات أدلّة

الأحكام وعموماتها) موجود، والمانع (وهو البراءة العقليّة والنقليّة) مفقود، وقد تبعه سائر الأعلام فمشوا فى استدلالاتهم على ما يقرب استدلال الشيخ رحمه الله ومنهم المحقّق النائينى رحمه الله، غاية الأمر أنّه قسّم الاصول على ثلاثة أقسام: أصالة الحلّية، والاصول التنزيليّة، والاصول غير التنزيلية، وأنكر جريان جميعها للزوم التناقض بين حكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميع الأطراف (مقدّمة للإجتناب عن الحرام المنجّز الموجود فى البين) وبين الترخيص فى جميع الأطراف «۱». وكذلك المحقّق العراقى رحمه الله فقال: «لا إشكال فى أنّه لا قصور فى منجّزية العلم الإجمالى لما تعلّق به من التكليف وإنّه بنظر العقل بالإضافة إلى ما تعلّق به كالعلم التفصيلى فى حكمه بوجوب الإمتثال، إذ لا فرق بينهما إلّامن حيث إجمال المتعلّق وتفصيله وهو غير فارق فى المقام بعد كون مناط التحميل بنظر العقل إحراز طبيعة أمر المولى بلا دخل خصوصيّة فيه ... بل التحقيق إنّ حكمه بالاشتغال ووجوب الإمتثال يكون على نحو التنجيز بحيث يأبى عن الردع عنه بالترخيص على خلاف معلومه فى تمام الأطراف كإبائه عنه فى العلم التفصيلى لكون ذلك بنظره ترخيصاً من المولى فى معصيته وترك طاعته ومثله لا يصدّقه وجدان العقل بعد تصديقه خلافه» «۲». وقال شيخنا العلّامة الحائرى رحمه الله: «لنا إنّ المقتضى للامتثال وهو العلم بخطاب المولى موجود بالفرض والشكّ فى تعيين المكلّف به ليس بمانع عند العقل وهل تجوز المخالفة القطعيّة للتكليف المقطوع مع تمكّن المكلّف من الامتثال بمجرّد الشكّ فى التعيين حاشاه من ذلك فإنّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۱۵ الملاك المتحقّق فى مخالفة العلم التفصيلى موجود هنا بعينه» «۱». أقول: لنا فى قبال هذا الوجه أو هذه الوجوه نقض وحلّ: أمّا النقض: فهو بالشبهات غير المحصورة، اللّهمّ إلّاأن يقال بعدم لزوم المخالفة القطعيّة فيها لعدم إمكان إرتكاب المكلّف جميع الأطراف عادةً ولو تدريجاً. وكذلك النقض بالشبهات البدوية لأنّه وإن كان الموجود فيها احتمال الإصابة إلى الواقع لكن لا إشكال فى استلزامه احتمال التناقض، واحتمال اجتماع النقيضين محال كالعلم به، وهذا هو الشبهة المعروفة لابن قبة التى تصدّى الأعلام للجواب عنها باسقاط أحد الحكمين عن الفعلية وإرجاعه إلى مرحلة الإنشاء، وبهذا ذهبوا إلى أنّ العلم الإجمالى فى الشبهة غير المحصورة والشبهات البدوية يكون مقتضياً للتنجّز، ونحن نقول: كما يمكن اسقاط أحد الحكمين فى هذين الموردين عن الفعليّة والقول باقتضاء العلم الإجمالى للتنجز، كذلك يمكن فى المقام أيضاً اسقاط الحكم الواقعى المعلوم بالإجمال عن الفعليّة وبذلك يرتفع إشكال التناقض، (وقد عرفت أنّ التناقض كما لا يجوز قطعاً لا يجوز احتمالًا). وعلى هذا فلا يمكن إثبات حرمة المخالفة القطعيّة من ناحية لزوم التناقض كما صرّح به فى كلمات المحقّق النائينى رحمه الله والقول بأنّ العلم الإجمالى علّة تامّة للتنجّز كما هو ظاهر بعض كلمات الأعلام الأربعة المزبورة أو صريحها، بل للعلم الإجمالى ليس أكثر من الاقتضاء، فعلينا الفحص عن وجود المانع فى الأدلّة النقلية، فإن ظفرنا على رواية مرخّصة تمنع عن نفوذ المقتضى فهو، وإلّا تنجز العلم الإجمالى لوجود المقتضى وفقدان المانع. فنقول: هيهنا روايات عديدة يمكن أن يستدلّ بها على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى: أحدها: ما رواه عبداللَّه بن سليمان قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقال لى: «... ساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ ما كان فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه» «۲». فهى تدلّ على الترخيص فى أطراف العلم الإجمالى بناءً على أنّ الظاهر من قوله «بعينه» انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۱۶ العلم التفصيلى والمعرفة التفصيليّة، كما لا إشكال فيها من ناحية السند إلى عبداللَّه بن سنان، وأمّا عبداللَّه بن سليمان فهو مردّد بين خمسة أفراد: الصيرفى والعامرى والعبسى والنخعى وعبداللَّه بن سليمان من دون لقب، وكلّهم مجاهيل لكن يمكن تصحيح الرواية من ناحية السند من باب أنّ نفس المضمون الوارد فيها نقل عن عبداللَّه بن سنان «۱» من دون وساطة عبداللَّه بن سليمان وقد نقلها بهذا النحو الصدوق وابن إدريس فى السرائر والشيخ الطوسى رحمه الله، فى التهذيب. ثانيها: ما رواه عبداللَّه بن سليمان أيضاً عن أبى عبداللَّه عليه السلام فى الجبن قال: «كلّ شىء لك حلال حتّى يجيئك شاهدان يشهدان فيه ميتة» «۲». بناءً على ظهور كلمة «فيه» فى العلم التفصيلى. ثالثها: ما رواه أبو الجارود قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت له: أخبرنى من رأى إنّه يجعل فيه الميتة، فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرّم فى جميع الأرضين؟ إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله وإن لم تعلم فاشتر وبع وكل، واللَّه إنّى لأعترض السوق فأشترى بها اللحم والسمن والجبن، واللَّه ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان»

«۳». والإنصاف أنّ الضمير في كلمة «إنّه ميتة» أيضاً ظاهر في العلم التفصيلي. رابعها: ما رواه معاوية بن عمّار عن رجل عن أصحابنا قال: «كنت عند أبي جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنّه طعام يعجبني وساخبرك عن الجبن وغيره، كلّ شيء فيه الحلال والحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه» «۴». وهي أظهر من الروايات السابقة في العلم التفصيلي فإنّ قوله «بعينه» قيد للضمير في «تدعه» فلا يمكن حمله على تأكيد العلم كما قد يقال في الرواية الاولى. خامسها: ما رواه الحلبي قال: سمعت أبا عبداللَّه عليه السلام يقول: «إذا اختلط الذكي بالميّت باعه انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۱۷ ممّن يستحلّ الميتة وأكل ثمنه» «۱». ودلالته ظاهرة من جهة إجازة بيع كليهما. سادسهما: ما رواه الحلبي أيضاً عن أبي عبداللَّه عليه السلام: إنّه سئل عن رجل كان له غنم وبقر فكان يدرك الذكي منها فيعزله ويعزل الميتة ثمّ إنّ الميتة والذكي اختلطا كيف يصنع به؟ قال: «يبيعه ممّن يستحلّ الميتة ويأكل ثمنه فإنّه لا بأس به» «۲». سابعها: ما رواه علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن الدقيق يقع فيه خرؤ الفأر هل يصلح أكله إذا عجن مع الدقيق؟ قال: «إذا لم تعرفه فلا بأس وإن عرفته فلتطرحه» «۳». هذه روايات يمكن أن يستدلّ بها على الترخيص في أطراف العلم الإجمالي وعدم حرمة المخالفة القطعيّة. لكن الإنصاف إمكان المناقشة في الجميع من ناحية الدلالة. أمّا روايات الجبن فلا يبعد القول بأنها خارجة عن المقام لأنّ موردها الشبهة غير المحصورة أو الشبهة البدوية وفرض الشبهة المحصورة خارجة عنها كما لا يخفى. وأمّا روايات اختلاط الميتة بالمذكّى فمدلولها (وهو جواز بيع الميتة المعلومة بالإجمال ممّن يستحلّها) بناءً على عدم كونه معرضاً عنه للأصحاب وإمكان الإفتاء على طبقه كما أفتى به بعض الأعاظم- أخصّ من المدّعى، وهي الترخيص في الشبهات المحصورة مطلقاً، فلا يمكن التعدّي عن موردها إلى سائر الموارد لاحتمال الخصوصيّة، فلا يصحّ قياس غيرها عليها بل يمكن أن يقال: هي على خلاف المطلوب أدلّ لأنّ تقييد الجواز بمن يستحلّ دليل على عدم الجواز في غيره. نعم، إنّه ينافي مقالة القائلين كون العلم الإجمالي علّة تامّة وإنّ الترخيص يستلزم التناقض فإنّ الكفّار مكلّفون بالفروع كما أنّهم مكلّفون بالاصول. وأمّا الرواية الأخيرة (وهي رواية خرؤ الفأر) فهي مخدوشة سنداً ودلالة: أمّا السند انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۱۸ فلمكان قرب الإسناد، وأمّا الدلالة فلاحتمال خصوصية في موردها وهي استهلاك الخرؤ في الدقيق، مضافاً إلى أنّ الرواية معرض عنها ظاهراً. هذا مضافاً إلى تعارض هذه الروايات مع ما سيأتي في المقام الثاني من الروايات الدالّة على حرمة المخالفة الاحتماليّة فضلًا عن المخالفة القطعيّة. هذا كلّه في المقام الأوّل. أمّا الجهة الثانية: وهي حرمة المخالفة الاحتماليّة (وجوب الموافقة القطعيّة) فالحقّ فيها أيضاً ثبوت الحرمة، أي وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة بنفس القاعدة العقليّة التي مرّ ذكرها في المقام الأوّل وهي كون المقتضي موجوداً والمانع مفقوداً، أمّا وجود المقتضي فلشمول أدلّة تحريم المحرّمات للمعلوم إجمالًا، وأمّا عدم المانع فلأنّ الموضوع في أدلّة البراءة من حديث الرفع وغيره الشكّ وعدم العلم، وهو مفقود في ما نحن فيه لأنّ العلم أعمّ من العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، وكذلك قاعدة قبح العقاب بلا بيان لأنّ موضوعها وهو عدم البيان مفقود هنا أيضاً لأنّ العلم الإجمالي بيان كالعلم التفصيلي، وإن أبيت إلّاعن شمول أدلّة البراءة والحلّية لكلّ واحد منها فلا أقلّ من تساقطهما بالتعارض. هذا هو مقتضى القاعدة الأوّلية. أمّا الروايات الخاصّة الواردة في المسألة فهي على طوائف: الطائفة الاولى: ما تدلّ على وجوب الاحتياط في موارد العلم الإجمالي بشكل كلّي من غير تقييد بموضوع خاصّ. منها: ما مرّ عند ذكر أدلّة الأخباري ممّا ورد في ذيل حديث التثليث المعروف: «فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات» «۱». ومنها قوله صلى الله عليه و آله: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» «۲». ومنها: قوله «ما اجتمع الحرام والحلال إلّاغلب الحرام الحلال» «۳». انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۱۹ ومنها: قوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس» «۱» ولا إشكال في أنّ موردها أو القدر المتيقّن منها أطراف العلم الإجمالي. الطائفة الثانية ما وردت في موارد خاصّة: منها: ما مرّ سابقاً روايات «۲» القرعة في الغنم الموطوءة، حيث إنّ الأمر بالقرعة مع عدم حرمة المخالفة الاحتماليّة ممّا لا وجه له. إن قلت: فلماذا أجاز الشارع إرتكاب الجميع بعد إخراج ما أصابته القرعة؟ قلنا: الجواب عنه واضح، فإنّ القرعة بمنزلة الأمارة كما يستفاد من أدلّتها فإذا إمتاز الحرام في البين بالأمارة جاز إرتكاب الباقي. منها: ما مرّ آنفاً من روايات اختلاط الميتة بالمذكّى، لتقييد جواز البيع فيها بمن

يستحلّ كما ذكرنا. لكن يرد على هذه الطائفة إنّها خارجة عن محلّ النزاع لأنّ محلّ النزاع صورة عدم جريان الاصول الناهية فى أطراف العلم الإجمالى وإلّا لا إشكال فى حرمة المخالفة الاحتماليّة حتّى عند القائلين بالجواز لمكان الأصل، ولا إشكال فى جريان استصحاب عدم التذكية فى مورد اختلاط الميتة بالمذكّى فى جميع الأطراف، وكذلك فى الغنم الموطوءة بناءً على حجّية الاستصحاب التعليقى (حيث إنّ استصحاب عدم التذكية معلّق على وقوع الذبح خارجاً)، لعدم لزوم المخالفة القطعيّة العلميّة حينئذٍ لأنّ غاية ما يترتّب على جريان الاستصحاب إنّما هو ترك جميع الأطراف وهو مخالفة قطعيّة ولا إشكال فى عدم مانعيتها عن جريان الاصول. الطائفة الثالثة: ما وردت فى باب النجاسات وتدلّ على لزوم الاجتناب عن أطراف النجاسة المعلومة بالإجمال: منها: ما رواه محمّد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام ... وقال: «فى المنى يصيب الثوب، قال: انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۲۰ «إن عرفت مكانه فاغسله وإن خفى عليك فاغسله كلّه» «۱». ومنها: ما رواه عنبسة بن مصعب قال: سألت أباعبداللّه عليه السلام عن المنى يصيب الثوب فلا يدرى أين مكانه قال: «يغسله كلّه» «۲». ومنها: ما رواه زرارة قال: قلت أصاب ثوبى دم رعاف أو غيره أو شىء من منى (إلى أن قلت): فإنّى قد عمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال: «تغسل من ثوبك الناحية التى ترى إنّه قد أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك» «۳». لكن يرد على هذه الطائفة أيضاً أنّ وجوب غسل الثوب إنّما هو لأجل الصّلاة، ومن المعلوم أنّ تمام الثوب موضوع واحد بالنسبة إليها، له حالة سابقة متيقّنة وهى النجاسة، ومعها لا تجوز الصّلاة فيه إلّاأن يعلم بطهارته. الطائفة الرابعة: روايات إهراق الإنائين المعلومة نجاسة أحدهما: منها: ما رواه سماعة عن أبى عبداللّه عليه السلام فى رجل معه إناءان، وقع فى أحدهما قذر، ولا يرى أيّهما هو، وليس يقدر على ماء غيرهما، قال: «يهريقهما ويتيمّم» «۴». ومثله حديث عمّار الساباطى عن أبى عبداللّه عليه السلام ولا إشكال فى دلالة هذه الطائفة على المقصود لعدم جريان الاصول الناهية فى موردها. فظهر من جميع ما ذكر أنّ مقتضى القاعدة والروايات العامّة وكذلك مقتضى بعض الروايات الخاصّة حرمة المخالفة القطعيّة والاحتماليّة معاً، نعم إنّ موردها الشبهات التحريميّة، ولكن يستفاد منها حرمة المخالفة فى الشبهات الوجوبيّة أيضاً بالغاء الخصوصيّة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۲۱ تنبيهات

التنبيه الأوّل: الاضطرار إلى بعض الأطراف

هل الاضطرار إلى أحد الأطراف يوجب انحلال العلم الإجمالى، أو لا؟ وللمسألة أربع صور: الصورة الاولى: حصول الاضطرار إلى واحد معيّن، كما إذا علم بوقوع النجاسة فى واحد من إنائين أحدهما عذب فرات، والثانى ملح اجاج واضطرّ إلى شرب الأوّل. الصورة الثانية: حصول الاضطرار إلى واحد غير معيّن كما إذا كانا معاً من العذب الفرات. وفى كلّ منهما إمّا يحصل الاضطرار بعد حصول العلم الإجمالى أو يحصل قبله (أو معه)، فتكون الصور أربعة. والأقوال فى المسألة أربعة أيضاً. الأوّل: إنّ الاضطرار موجب لانحلال العلم الإجمالى مطلقاً، وهو مختار المحقّق الخراسانى رحمه الله. الثانى: التفصيل بين ما إذا حصل الاضطرار إلى واحد معيّن بعد طروء العلم الإجمالى، وبين ثلاث صور اخرى بوجوب الاحتياط فى الأوّل دون الثانى، وقد استفيد هذا من بعض كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله فى محضر درسه. الثالث: التفصيل بين ما إذا حصل الاضطرار إلى واحد معيّن قبل العلم الإجمالى وبين ثلاث صور اخرى بوجوب الاحتياط فى الثانى دون الأوّل، وهو مختار شيخنا الأعظم رحمه الله. الرابع: التفصيل بين صورتى حصول الإضطرار بعد العلم الإجمالى وبين صورتى حصوله قبله (أو معه) بوجوب الاحتياط فى الثانى دون الأوّل. واستدلّ على القول الأوّل بما حاصله: إنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف مانع عن فعلية الحكم المعلوم بالإجمال مطلقاً، لأنّ الاضطرار من قيود التكليف شرعاً فطروّه يوجب سقوط العلم الإجمالى عن الحجّية والأثر لأنّ حجّيته فرع تعلّقه بتكليف فعلى. إن قلت: هذا صحيح فى ما إذا كان الاضطرار قبل العلم الإجمالى لا ما إذا كان بعده لأنّ التكليف بوجوب الإجتناب قد تنجّز بالعلم الإجمالى قبل طروء الاضطرار، وبعده انتهى أمد انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۲۲ تنجّز احتمال التكليف بالنسبة إلى المضطرّ إليه فقط بعروض الاضطرار وأمّا بالنسبة إلى الباقى فأصالة الاشتغال محكمة، وإلّا يلزم إمكان اسقاط العلم الإجمالى من جميع الموارد بإعدام أحد الأطراف وإتلافه، وهو ممّا لا يلتزم به أحد. قلنا: إنّ

الشكّ إن كان فى مرحلة الفراغ وسقوط ما فى الذمّة كان المرجع فيه قاعدة الاشتغال وإن كان فى مرحلة ثبوت التكليف واشتغال الذمّة به كان المرجع فيه أصالة البراءة، وبما أنّ الحكم الواقعى مقيّد بعدم طروّء الاضطرار فمع طروّه لا علم بالتكليف حتّى يكون الشكّ فى مرحلة الإمتثال والفراغ، وهذا بخلاف باب التلف فإنّ التكليف فيه مطلق غاية الأمر يرتفع بارتفاع موضوعه، فإذا كان التالف هو موضوع التكليف المعلوم بالإجمال فقهراً يرتفع الحكم وينعدم لا أنّه محدود من هذه الناحية. وأورد عليه بوجهتين: الأوّل: إنّ هذا الفرق بين باب الاضطرار وباب التلف ليس بفارق لأنّه لا فرق فى نظر العقل فى تنجيز العلم لمتعلّقه المعلوم بالإجمال بين أن يكون تكليفاً مطلقاً على كلّ تقدير أو كان مطلقاً على تقدير إنطباقه على هذا الطرف مثلًا وبين أن يكون وتكليفاً محدوداً على تقدير إنطباقه على الطرف الآخر كما لو علم إجمالًا بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة مثلًا، فوجوب صلاة الظهر مطلق يجب أن يأتى بها طول العمر أمّا أداءً أو قضاءً، ووجوب صلاة الجمعة محدود إلى ساعة بعد الزوال فلا يصحّ بعد مضى ساعة من الظهر إجراء البراءة عن صلاة الظهر كما هو واضح. وبعبارة اخرى: إنّ غاية ما يلزم فى صورة طروء الاضطرار بعد العلم الإجمالى أن يصير المورد من قبيل التكليف المردّد بين فرد طويل العمر وفرد قصير العمر كما فى المثال. الثانى: أنّه كما أنّ عدم طروء الاضطرار قيد للحكم والحكم مشروط به، كذلك وجود الموضوع يكون قيداً للحكم، أى الحكم مشروط بوجود الموضوع، فلا فرق بين تقيد الحكم بالاضطرار أو تقييده بوجود موضوعه. أقول: الصحيح هو الوجه الرابع، وهو التفصيل بين صورتى طروء الاضطرار بعد العلم الإجمالى وبين صورتى حصوله قبله، والدليل عليه أنّ العلم الإجمالى إذا تعلّق بحكم، فعلى على كلّ حال يكون مؤثّراً بلا شبهة، ففى ما إذا حصل الاضطرار قبل العلم الإجمالى فحيث إنّا انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۲۳ نحتمل تعلّقه بالجنس الواقعى فى مثال الإنائين المعلومة نجاسة أحدهما فلا إشكال فى أنّ شكّنا فى نجاسة غير المضطرّ إليه بدوى يكون المرجع فيه أصالة البراءة سواء كان الاضطرار إلى أحدهما المعيّن أو إلى أحدهما غير المعيّن. إن قلت: «إنّ الإضطرار إلى أحدهما غير المعيّن يجتمع مع التكليف الواقعى ولا مزاحمة بينهما لإمكان رفع الاضطرار بغير متعلّق التكلّف مع قطع النظر عن العلم والجهل الطارىء، بل لولا الجهل بشخص متعلّق التكليف لكان يتعيّن رفع الإضطرار بغيره فالإضطرار إلى غير المعيّن قبل العلم بالتكليف كلّا اضطراراً، لا يوجب التصرّف فى الواقع ولا يصادم متعلّق التكليف ولا تقع المزاحمة بينهما» «۱». قلنا: إنّ رفع الاضطرار بالإناء الطاهر واقعاً يتوقّف على العلم بالنجس الواقعى بعينه وإمكان الجمع بين «إجتنب عن النجس» و «رفع ما اضطرّوا إليه»، وهذا خارج عن محلّ البحث لأنّ محلّ البحث هو ما إذا كان الواقع مجهولًا واحتمل إنطباق ما يختاره على النجس الواقعى، وحينئذٍ لا علم لنا بما يكون فعليّاً على كلّ تقدير، بل المعلوم هو ما يكون فعلياً على تقدير (وهو عدم تعلّق الاختيار بالنجس الواقعى) وغير فعلى على تقدير آخر (وهو تعلّق الاختيار بما هو طاهر واقعاً) وتكون النتيجة حينئذٍ عدم العلم بحكم فعلى على كلّ تقدير، فيصير المورد مجرى أصالة البراءة والحلّية. هذا كلّه إذا طرأ الاضطرار قبل العلم الإجمالى، وأمّا إذا حصل بعده فيجب الاحتياط مطلقاً أيضاً بالنسبة إلى غير المضطرّ إليه لتساقط الاصول المرخّصة الجارية فى الأطراف قبل حصول الاضطرار بالتعارض أو عدم جريانها للتناقض فى مدلولها، فلا مجال لجريانها بعد حصوله لما ثبت فى محلّه من عدم عموم أزمانى لها فليس المراد من قوله صلى الله عليه و آله «رفع عن امّتى ما لا يعلمون» مثلًا هو الرفع فى كلّ ساعة وكلّ يوم، وإلّا يلزم جواز إعدام أحد أطراف العلم الإجمالى فى الغنم الموطوءة مثلًا وإجراء الاصول المؤمنة فى سائر الأطراف بلا معارض، وكذلك كان الجائز أن يقول الإمام عليه السلام فى حديث الإهراق «يهرق أحدهما ويتوضأ من الآخر» بدل «يهريقهما» ونهايةً يلزم جواز اسقاط كلّ علم إجمالى عن الأثر وهو كما ترى، فإذا انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۲۴ ثبت عدم جريان أصل مرخّص فى غير المضطرّ إليه أى عدم مؤمن من العذاب كان الاحتياط واجباً عقلًا وإن كان العلم الإجمالى مرفوعاً بعد مجىء الاضطرار. وبما ذكرنا يظهر الضعف فى القول الثانى والثالث فلا نحتاج إلى مزيد بحث.

التنبيه الثانى: خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء

المعروف بين المتأخّرين والمعاصرين أنّ العلم الإجمالى إنّما يؤثّر فيما إذا كانت جميع الأطراف محلًا للابتلاء وإلّا، فلا أثر له كما إذا علم المكلّف بإصابة قطرة دم أمّا بثوبه أو بثوب بعض المارّة الذى لا ـ صلة بينه وبين المكلّف أبداً ولا ـ يبتلى بثوبه عادة. وهنا بحث صغروى وبحث كبروى: أمّا الكبروى: فهو إنّ خروج طرف عن محلّ الابتلاء هل يوجب عدم وجوب الاجتناب عن سائر الأطراف أو لا ـ؟ وأمّا البحث الصغروى: فهو فى معيار الخروج عن محلّ الابتلاء وبيان الوظيفة عند الشكّ فى الخروج وعدمه. وحاصل كلمات الأعلام فى الكبرى مع اختلافها وتلوّنها أنّ التكليف إنّما يجب امتثاله فيما إذا تحقّق شرائط أربعة: ١- العلم بحدوث تكليف جديد فيعتبر فى تأثير العلم الإجمالى فى التنجّز أن لا ـ يكون أحد أطرافه على فرض إنطباق المعلوم بالإجمال عليه ممّا لا ـ يترتّب عليه أثر شرعى ولا ـ يحدث بسببه تكليف إلهى، كما إذا علم إجمالًا بوقوع قطرة من البول فى أحد إنائين أحدهما بول أو متنجّس بالبول أو كثير لا ـ ينفعل بالنجاسة أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه، لعدم العلم حينئذٍ بحدوث تكليف جديد بالاجتناب عن ملاقى هذه القطرة، إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلًا، فالشكّ فى التكليف بالاجتناب عن الآخر شكّ بدوى. ٢- كون التكليف فعليّاً من جميع الجهات. ٣- كون المكلّف به ممّا يكون العبد قادراً بإتيانه أو غير عاجز عن الإتيان به، فلا يكون انوار الأصول، ج٣، ص: ١٢٥ من قبيل الطيران فى الهواء. ۴- احتمال إنقداح الإرادة فى العبد، فلو كان متعلّق التكليف ممّا لا يريده العبد أبداً ويكون متروكاً له بحيث لا ينقدح فى نفسه داعٍ إليه كان النهى عنه مستهجناً عرفاً وتحصيلًا للحاصل. وفى ما نحن فيه وإن كانت الشرائط الثلاثة الاولى حاصلة إلّاأنّ الشرط الأخير غير موجود لأنّه بعد فرض خروج أحد الأطراف عن ابتلاء المكلّف لا ينقدح فى نفسه داعٍ إليه فلا حاجة إلى نهيه وزجره ولا يكون التكليف بالنسبة إليه فعليّاً فيكون الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر بدويّاً. وإن شئت قلت: يجرى الأصل المؤمن فى الطرف المبتلى به من دون معارض نظير الشبهات البدوية بعينها، ولا يخفى الفرق بين ما إذا خرج المورد عن الابتلاء قبل حصول العلم الإجمالى وما إذا خرج بعده، حيث إنّه فى القسم الثانى قد جرى الأصل فى كلّ من الطرفين قبل حصول العلم الإجمالى وتساقط الأصلان أو لم تجر الاصول فيها للتناقض فى مدلولها (على اختلاف القولين فى المسألة) ولا معنى لجريانه ثانياً بعد الخروج عن الابتلاء فيجب حينئذٍ الإجتناب عن الطرف المبتلى به. ثمّ إنّه قد يتمسّك لعدم وجوب الاحتياط فى المقام برواية على بن جعفر الواردة فى دم الرعاف وسيأتى عدم تماميتها. وينبغى هنا ذكر ما ورد فى تهذيب الاصول من مخالفته لجميع المتأخّرين فى هذه المسألة والقول بعدم تأثير الخروج عن محلّ الابتلاء فى عدم تنجّز العلم الإجمالى، وإن سبق ذكره فى بعض الأبحاث السابقة بمناسبة اخرى. وحاصل بيانه: إنّ الخطابات على قسمين: خطاب قانونى عام، وخطاب شخصى خاص، وقد وقع الخلط بين الخطابات الكلّية المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين والخطابات الشخصيّة إلى آحادهم فإنّ الخطاب الشخصى إلى خصوص العاجز وغير المتمكّن وغير المبتلى مثلًا مستهجن ولكن الخطاب الكلّى إلى المكلّفين المختلفين حسب الحالات والعوارض ممّا لا استهجان فيه لكفاية، انبعاث عدد معتدّ به من المكلّفين فيه. إن قلت: أليست الخطابات منحلّة ومتعدّدة بتعدّد الشخاص؟ قلنا: ليس هنا الإرادة واحدة تشريعيّة متعلّقة بخطاب واحد وليس الموضوع إلّاأحد انوار الأصول، ج٣، ص: ١٢۶ العناوين العامّة من دون أن يقيّد بقيد أصلًا، فلو اريد من الانحلال رجوع كلّ خطاب عام إلى خطابات بعدد المكلّفين حتّى يكون كلّ مكلّف مخصوصاً بخطاب خاصّ به وتكليف مستقلّ متوجّه إليه فهو ضرورى البطلان فإنّ قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» خطاب واحد لعموم المؤمنين، أى الخطاب واحد والمخاطب كثير، كما أنّ الإخبار «بأنّ كلّ نار حارة» إخبار واحد والمخبر عنه كثير، فلو قال أحد: «كلّ نار بارد» فلم يكذب إلّاكذبة واحدة لا ـ أكاذيب متعدّدة حسب أفراد النار، فلو قال: «ولا تقربوا الزنا» فهو خطاب واحد متوجّه إلى كلّ مكلّف، ويكون الزنا تمام الموضوع للحرمة، والمكلّف تمام الموضوع لتوجّه الخطاب إليه، وهذا الخطاب الوحدانى يكون حجّة على كلّ مكلّف من غير إنشاء تكاليف مستقلّة أو توجّه خطابات عديدة، لست أقول: إنّ المنشأ تكليف واحد لمجموع المكلّفين فإنّه ضرورى الفساد، بل أقول: إنّ الخطاب واحد والإنشاء واحد والمنشأ هو حرمة الزنا على كلّ مكلّف من غير توجّه خطاب خاصّ أو تكليف خاصّ مستقلّ إلى كلّ واحد، ولا إشكال فى عدم استهجان الخطاب العمومى. ثمّ رتّب على القول بالانحلال توالى فاسدة: منها: عدم

صحّة خطاب العصاة من المؤسلمين لأنّ خطاب من لا ينبعث به قبيح أو غير ممكن. ومنها: عدم صحّة تكليف الكفّار بالاصول والفروع بنفس الملاک. ومنها: قبح تکلیف صاحب المروّة بستر العورة مثلًا فإنّ الدواعی مصروفة عن كشف العورة فلا يصحّ الخطاب. ومنها: أنّه يلزم على الانحلال وكون الخطاب شخصياً عدم وجوب الاحتياط عند الشكّ فی القدرة لكونه شكّاً فی تحقق ما هو جزء للموضوع، وهو خلاف السيرة الموجودة بين الفقهاء من لزوم الاحتياط عند الشّک فی القدرة. ومنها: لزوم الالتزام بأنّ الخطابات والأحكام الوضعيّة مختصّة بما هو محلّ الابتلاء لأنّ جعل الحكم الوضعی إن كان تبعاً للتكليف فواضح، ومع عدم التبعية والاستقلال بالجعل فالجعل إنّما هو بلحاظ الآثار، ومع الخروج عن محلّ الابتلاء لا يترتّب عليها آثار فلابدّ من الالتزام بأنّ النجاسة والحلّية وغيرهما من الوضعيّات من الامور النسبيّة بلحاظ المكلّفين، انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۲۷ فيكون الخمر والبول نجسان بالنسبة إلى من كان مبتلى بهما دون غيرهما، ولا أظن التزامهم بذلک للزوم الإختلال فی الفقه والدليل العقلی غير قابل للتخصيص فيكشف ذلک عن بطلان المبنی «۱» (انتهی). أقول: يرد عليه: أوّلًا: إنّه إن اريد من قوله إنّ المخاطب هو عنوان «ياأيّها الذين آمنوا» أو عنوان «ياأيّها الناس» العنوان الذهنی بما هو موجود فی الذهن فهو واضح البطلان، وإن اريد منه العنوان الذهنی بما هو مشير إلی أفراده الخارجيّة فليس المخاطب هو العنوان بما هو عنوان بل المخاطب حقيقه هو الأفراد الخارجيّة من زيد وعمرو وبكر وغيرهم. وهذا عين القول بالانحلال لتعدّد التكاليف بتعدّد المكلّفين، أی الإنشاء واحد والتكليف المنشأ متعدّد، ولا مانع من إنشاء امور عديدة بلفظ واحد كما إذا قال: «أنكحت هذه المرأة لهذا الرجل وتلک المرأة لذلک الرجل» أو قال: «بعت هذا بهذا وذاک بذاک» فإنّ النكاح أو البيع متعدّد وإن كان الإنشاء واحداً، ولذلک يقال فی باب البيع، إنّ البيع صحيح فی ما يملک وباطل فی ما لا يملک، وليس هذا إلّالأجل الإنحلال، وإنّ الإنشاء الواحد فيه يكون فی قوّة إنشاءات متعدّدة. وثانياً: لازم كلامه عدم وجود فرق بين العام المجموعی والعام الإفرادی مع أنّه لا إشكال فی أنّ التكليف فی الأوّل واحد وفی الثانی متعدّد بتعدّد أفراد العام، ولذلک يكون العصيان فی المجموعی واحداً يتحقّق بعدم إتيان فرد واحد، وأمّا فی الإفرادی فتتعدّد الإطاعة أو العصيان بتعداد الأفراد، وليس هذا إلّالأجل الانحلال فی الإفرادی دون المجموعی، وكأنّه وقع الخلط فی المقام بين الإنشاء والمنشأ، بينما الواحد هو الإنشاء ولا تلازم وحدة الإنشاء وحدة المنشأ. وثالثاً: فی ما ذكره من التوالی الفاسدة: فبالنسبة إلی عدم تعدّد الكذب فی قوله «كلّ نار بارد» نقول: إنّ الصدق والكذب من مقولة اللفظ لا المعنی، أی إنّهما يعرضان للإخبار لا المخبر به، وحيث إنّ الإخبار واحد فليكن الكذب أيضاً واحداً. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۲۸ وبالنسبة إلی العصاة والكفّار نقول: إنّ التكليف تارةً يكون بداعی البعث، واخری بداعی إتمام الحجّة كما يدلّ عليه مثل قوله تعالی: «وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاهَا تَدْمِيراً» «۱» ، وتكليف العصاة والكفّار من قبيل الثانی لا الأوّل. وأمّا النقض بوجوب الاحتياط فی الشكّ فی القدرة، فيردّ بأنّ وجوب الاحتياط فی هذه الموارد ليس من باب فعلية التكليف الكلّی غير المنحلّ وعدم انحلاله بعدد المكلّفين، بل من باب وجود خصوصيّة فی المقام، حيث إنّ القدرة على الامتثال وإن كان حالها حال سائر القيود المأخوذة فی فعلية التكاليف ولكن مع ذلک لا تجری البراءة فی موارد الشكّ فيها لوجود قاعدة عقلائيّة هنا لأنّ بناء العقلاء فی دائرة الموالی والعبيد العرفيّة على لزوم الفحص عن وجود القدرة ولزوم التصدّی للامتثال وعدم صحّة الإعتذار بمجرّد احتمال عدم القدرة، وهذا الأمر الإرتكازی العقلائی بعد عدم الردع عنه من قبل الشارع بمنزلة قرينة متّصلة تمنع عن انعقاد الاطلاق فی أدلّة البراءة لموارد الشکّ فی التكليف الناشیء من الشكّ فی القدرة، بل يمكن أن يقال: إنّه وارد عليها لانتفاء موضوع البراءة بعد ورود هذا البيان. وعلى سبيل الفرض إذا قال المولی لعبده وخاطبه بخطاب شخصی بقوله: «اشتر الخبز من السوق» فشكّ العبد فی وجود الخبز فی السوق لكون اليوم يوم العطلة فلم يتفحّص عنه واعتذر عند المولی بهذا الشكّ، أتری العقلاء يقبلون هذا العذر من هذا العبد، أو يوجبون عليه الفحص بالمقدار المتعارف؟ وأمّا نقضه بالأحكام الوضعيّة فيمكن الجواب عنه بأنّ الأحكام الوضعيّة تنحلّ بعدد موضوعاتها لا بعدد المكلّفين، فينحلّ حكم الشارع بطهارة الماء مثلًا فی قوله عليه السلام: «الماء كلّه طاهر» بعدد المياه الموجودة فی سطح الأرض، ولا يخفی أنّه يكفی فی عدم لزوم اللغويّة ابتلاء بعض المكلّفين بكلّ واحد منها، نعم لو فرض

وجود بعض المياه فى بعض الكرات من المنظومة الشمسيّة بحيث لا يبتلى بها أىّ مكلّف فعدم شمول الحكم الوضعى لها غير بعيد فلا تشملها أدلّة الطهارة ولا النجاسة. انوار الأصول، ج٣، ص: ١٢٩ نعم هذا بناءً على كون الأحكام الوضعيّة مجعولة بالأصالة كما هو المختار فى محلّه، وأمّا لو قلنا بأنّها امور انتزاعيّة من الأحكام التكليفيّة وتكون مجعولة بتبع جعلها فيكون النقض وارداً لأنّه من المستغرب جدّاً أن يكون الخمر مثلًا نجساً بالنسبة إلى مكلّف وغير نجس بالنسبة إلى مكلّف آخر، بل لا معنى له مع فعليّة الحكم التكليفى بالنسبة إلى جميع المكلّفين وانحلاله بعددهم. بقى هنا أمران: الأمر الأوّل: إنّ شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله استدلّ فى المقام برواية دم الرعاف المعروفة وهى ما رواه على بن جعفر عليه السلام عن أخيه أبى الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: سألته عن رجل رعف فامتخط فصار بعض ذلك الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال: إن لم يكن شيئاً يستبين فى الماء فلا بأس وإن كان شيئاً بيّناً فلا تتوضّأ منه». وحيث إنّ مقتضى ظاهر هذه الرواية عدم تنجّس الماء بالدم القليل والمشهور بين الفقهاء عدم الفرق بين القليل والكثير وقعوا فى مقام توجيه هذه الرواية فى حيص وبيص (بعد أن التزم شيخ الطائفة رحمه الله بظاهرها فقال بعدم تنجيس ما لا يدركه الطرف لاستهلاكه فى الماء) وذكروا لها وجوهاً: منها: المناقشة فى سندها لوجود بعض المجاهيل فيه. واجيب عنه بالمنع فى طريق الكافى، ويمكن الجواب عنه أيضاً بأنّ صاحب الوسائل رواها عن كتاب على بن جعفر، والظاهر أنّ كتابه كان عنده. ومنها: أنّ التفرقة بين الاستبانة وعدم الإستبانة فيها إشارة إلى صورة العلم وصورة الشكّ فلم تأت هذه الرواية بشىء جديد. وفيه: إنّه خلاف ظاهرها وخلاف التعبير ب «أصاب إناءه» حيث إنّ صريحه أنّ أصل الإصابة معلوم فى كلتا الصورتين. ومنها: إنّ المراد فى صورة عدم الاستبانة هو الأجزاء الصغيرة من الدم التى لا ترى بغير المنظار كالأجزاء البولية الصغار الموجودة فى البخار الحاصل منه. انوار الأصول، ج٣، ص: ١٣٠ ولكنّه أيضاً خلاف الظاهر من الرواية وخلاف التعبير ب «أصاب إناءه». ومنها: ما ذهب إليه الشيخ الأنصارى رحمه الله نفسه وهو أنّ إصابة الإناء فى هذه الرواية لا يستلزم إصابة الماء فالمراد أنّه مع عدم تبيّن شىء فى الماء يحكم بطهارته، ومعلوم إن ظهر الإناء وباطنه الحاوى للماء من الشبهة المحصورة». وأورد عليه فى التهذيب بقوله: «وهو بمكان من الغرابة إذ كيف يكون ظهر الإناء الذى بين يدى المكلّف خارجاً عن الابتلاء». أقول: لا غرابة لتوجيه الشيخ رحمه الله لأنّه لابدّ فى كون شىء ممّا يبتلى به المكلّف دخوله أمّا فى مأكوله أو فى ملبوسه أو فى أحد تقلّباته الاخرى الواجبة عليه كالتوضّى والاغتسال والتطهير ونحوها، ومن الواضح أنّ خارج الإناء ليس داخلًا فى واحد من هذه الامور، نعم قد يبتلى الإنسان بملاقيه، ولكن سيأتى أنّ ملاقى الشبهة المحصورة فى أطراف العلم الإجمالى ليس من الأطراف، ومقصود الشيخ رحمه الله من خروج خارج الإناء عن محلّ الابتلاء إنّما هو خروج الإناء بنفسه لا بملاقيه. لكن يرد عليه: إنّ هذا الوجه أيضاً خلاف ظاهر قوله عليه السلام: «أصاب إناءه» حيث إنّ إصابة الإناء فى لسان الروايات كناية عن إصابة ماء الإناء كما أنّ إهراق الإناء فى قوله «يهريقهما» فى حديث آخر كناية عن إهراق الماء بلا ريب، والشاهد على ذلك التعبير بقوله: «إن لم يكن شيئاً يستبين فى الماء»- فكأنّ أصل الإصابة بالماء أمر مفروغ عنه والكلام فى الإستبانة وعدمها. فالإنصاف دوران الأمر بين شيئين: إمّا الالتزام بظاهر الرواية والقول بعدم تنجيس النجاسة القليلة كما فعله شيخ الطائفة رحمه الله أو الإكتفاء فى رفع اليد عنها بإعراض الأصحاب حيث إنّ عدم وجود فرق بين الأجزاء الصغار وغير الصغار مشهور بشهرة عظيمة تشبه الإجماع، ولولاها لأمكن الفتوى بمثل فتوى شيخ الطائفة رحمه الله. الأمر الثانى: فى الشكّ فى الخروج عن محلّ الابتلاء وعدمه. ولابدّ قبل البحث عنه من تعيين ما هو المعيار فى كون الشىء محلًا للابتلاء فإنّه يختلف باختلاف الأدلّة وقد عرفت أنّ المختار هو أن يكون الخطاب الفعلى مستهجناً وتحصيلًا للحاصل، ثمّ نقول: قد وقع الخلاف بين الشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانى رحمه الله فى الأصل العملى انوار الأصول، ج٣، ص: ١٣١ الجارى عند الشكّ فى الخروج عن محلّ الإبتلاء فاختار الشيخ أصالة الاحتياط وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى البراءة. واستدلّ الشيخ رحمه الله بأنّ الخطاب بالاجتناب عن المحرّمات مطلقة غير معلّقة، والمعلوم تقييدها بالابتلاء فى موضع العلم بتقبيح العرف توجيهها، وما إذا شكّ فى قبح التنجيز فيرجع فيه إلى الإطلاقات لأنّ مرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق فى بعض الموارد لتعذّر ضبط مفهومه هل يجوز التمسّك به أو لا؟

والأـقوى الجواز. وذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّ المرجع فى صورة الشكّ فى الابتلاء إنّما هو البراءة (لا اطلاق الخطاب) لعدم إحراز أصل الاشتغال فى هذه الموارد، توضيح ما أفاده فى توجيه ذلك: إنّ التمسّك بالاطلاق منوط بإحراز صحّة اطلاق الخطاب ثبوتاً فى مشكوك القيدية وكون الشكّ متمحّضاً فى مطابقة الاطلاق للواقع، وأمّا إذا كان القيد ممّا لا يصحّ الخطاب بدونه كالقدرة العقليّة أو العاديّة التى منها الابتلاء، فلا معنى للتمسّك بالاطلاق فى مرحلة الإثبات لعدم إمكان الاطلاق فى مقام الثبوت بعد دخل القدرة فى التكليف حتّى يستكشف بالاطلاق فى مقام الإثبات. وقد اختار المحقّق النائينى رحمه الله مذهب الشيخ رحمه الله ببيان آخر وذهب فى تهذيب الاصول إلى المختار المحقّق الخراسانى رحمه الله ولكن الحقّ مع الشيخ الأعظم رحمه الله لأنّ كثيراً من موارد الشكّ فى الابتلاء ترجع إلى الشكّ فى القدرة (كما اشير إليه فى بيان المحقّق الخراسانى رحمه الله) وقد مرّ سابقاً أنّ بناء العقلاء فى موارد الشكّ فى القدرة على الاحتياط. هذا مضافاً إلى أنّه يمكن لنا كشف فعليّة الخطاب وشموله لمورد الشكّ فى الابتلاء من نفس الاطلاق الظاهرى للخطاب بضميمة حكمة المولى الحكيم فإنّ توجيه الخطاب إلى شخص (إمّا بخصوصه أو بعموم أو اطلاق لفظى) دليل على عدم كونه تحصيلًا للحاصل لما علم من كون المتكلّم حكيماً، وليس هذا من التمسّك بعموم العام فى الشبهات المصداقيّة للمخصّص الممنوع فى محلّه. واستدلّ المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ القدر المسلّم من التقييد ما هو إذا كان الخمر خارجاً عن محلّ الابتلاء بحيث يلزم استهجان الخطاب فى نظر العرف، فإذا شكّ فى استهجانه وعدمه للشكّ فى إمكان الابتلاء بموضوعه أو عدمه فالمرجع هو اطلاق الدليل، لأنّ المخصّص المجمل انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۳۲ بين الأقل والأكثر مفهوماً لا يمنع عن التمسّك بالعام فيما عدا القدر المتيقّن من التخصيص، وهو الأقلّ خصوصاً فى المقيّدات اللبّية، فإنّه يجوز التمسّك بالعام فيها فى الشبهات المصداقيّة فضلًا عن الشبهات المفهوميّة» .وأورد عليه فى التهذيب: بأنّ المخصّص اللبّى يسرى إجماله إلى العام لأنّه بحكم المتّصل اللفظى يمنع عن انعقاد الظهور «۲». أقول: إنّ إجمال المخصّص يسرى إلى العام إذا كانت الشبهة مفهوميّة ولكنّها فى المقام مصداقيّة، ولذلك ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم جواز التمسّك بالعام أو المطلق فى المقام لعدم جواز التمسّك بالعام فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص. ولكنّا أثبتنا الجواز من طريق آخر وهو كشف الاطلاق من ظاهر كلام المولى بضميمة حكمته كما مرّ.

التنبيه الثالث: عدم الفرق بين الدفعيّات والتدريجيّات فى تنجّز العلم الإجمالى

ذكر بعض الأعاظم كالمحقّق العراقى رحمه الله لما إذا كانت أطراف العلم الإجمالى تدريجى الوجود صوراً ثلاثة: الاولى: ما يكون الزمان فيه مأخوذاً على نحو الظرفية المحضة بلا دخل له لا فى التكليف ولا فى موضوعه كما إذا علم التاجر بابتلائه فى يومه أو شهره بالمعاملة الربويّة. الثانية: ما يكون الزمان فيه مأخوذاً على نحو القيدية للمكلّف به، أى كان الزمان قيداً للواجب، كما إذا نذر أن يترك أكل غذاء مكروه خاصّ فى ليلة خاصّة واشتبهت بين ليلتين أو أزيد. الثالثة: ما يكون الزمان فيه مأخوذاً على نحو القيديّة فى نفس التكليف أى كان الزمان قيداً للوجوب، كما إذا علمت المرأة المضطربة بأنّها تحيض فى الشهر ثلاثة أيّام فإنّ لأيّام الحيض دخلًا فى ملاك الحكم وفى أصل التكليف بترك الوطىء والعبادة ودخول المساجد وقراءة العزائم. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۳۳ أمّا الصورة الاولى: فقد قيل بوجوب الاحتياط بالاجتناب عن كلّ معاملة يحتمل كونها ربوية فى تمام اليوم أو الشهر. إن قلت: إنّ الحكم فرع وجود موضوعه ومع عدم تحقّق الموضوع لوجوب الاحتياط وهو العلم الإجمالى بوجود حرام فعلى فى الحال، لا علم للمكلّف بتوجّه النهى إليه فى الحال أيضاً فلا تنجّز له، لما مرّ من أنّ المنجز إنّما هو العلم إجمالًا بوجود تكليف فعلى. وقد اجيب عن هذا، بأنّ التكليف فعلى من باب أنّه من قبيل الواجب المعلّق الذى يكون الوجوب فيه فعليّاً والواجب استقبالى «۱». أقول: قد مرّ فى البحث عن الواجب المطلق والمشروط عدم معقولية الواجب المعلّق وإنّه نحو تناقض وتلاعب بالألفاظ، نعم يمكن أن يقال: بأنّ العقل يحكم فى هذه الموارد بوجوب الاجتناب وجوباً تهيّؤيّاً من باب المقدّمة، كما يصحّ أن يقال أيضاً: بأنّ العقل مستقلّ بقبح الإقدام على ما يؤدّى

إلى تفويت غرض المولى كحكمه بقبح الإقدام فى الأغراض الشخصيّة فى إذا علم مثلًا بأنّ الغذاء فى هذا المطعم مسموم ليوم من أيّام الاسبوع فكما يجب الاحتياط بالاجتناب عن جميع الأطراف فى الأغراض الشخصيّة كذلك يجب الاحتياط بالنسبة إلى أغراض المولى. أمّا الصورة الثانية: فالحال فيها ظهر بما ذكرنا فى الصورة الاولى، فإن قلنا بإمكان الواجب المعلّق فهو، وإلّا يثبت وجوب الاحتياط من طريق حفظ غرض المولى، وكذلك الحال فى الصورة الثالثة، وعلى أى حال يجب الاحتياط فى التدريجيات بالإجتناب عن جميع الأطراف من باب حكم العقل بلزوم حفظ غرض المولى. وإن أبيت عن ذلك وأردت أن تثبت الوجوب من طريق فعليّة التكليف فنقول: لا إشكال فى عدم وجوب الاحتياط فى الصورة الثالثة لأنّ المفروض فيها كون الزمان قيداً للوجوب، فليس التكليف فعليّاً حتّى يوجب تنجّز العلم الإجمالى، كما لا إشكال فى أنّ الوجوب فى الصورة الاولى والثانية متوقّف على قبول إمكان الواجب المعلّق.

التنبيه الرابع: هل الاصول المرخّصة تجرى أوّلًا فى أطراف العلم الإجمالى أو لا؟

وبعبارة اخرى هل الإشكال فى عدم المقتضى أى عدم جريان أدلّة الاصول المرخّصة فى أطراف العلم الإجمالى، أو الإشكال فى وجود المانع (وسيأتى بيان الفرق بين التقديرين) ففيه وجهان بل قولان: واستدلّ القائلون بعدم جريانها رأساً بأنّ جريانها يستلزم منه التناقض بين صدر أدلّتها وذيلها، حيث إنّ مقتضى صدر دليل حجّية الاستصحاب مثلًا وهو «لا تنقض اليقين بالشكّ» شمولها لكلّ واحد من الطرفين ويلزم منه تناقض هذا مع ذيله وهو «بل إنقضه بيقين آخر» لأنّ العلم الإجمالى قسم من اليقين فيكون نقض اليقين السابق بيقين آخر لا بالشكّ، وهكذا دليل «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» لأنّ صدره وهو كلّ شيء لك حلال شامل لكلّ واحد من الطرفين فيلزم التناقض بينه وبين ذيله وهو «حتّى تعلم إنّه حرام» حيث إنّه العلم فيه أعمّ من العلم التفصيلى والعلم الإجمالى. واستدلّ القائلون بتعارضها وتساقطها بعد جريانها: أوّلًا: بعدّة من الروايات التى لا يكون لها هذا الذيل وتكون مطلقة كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» من دون التذييل بقوله: «بل إنقضه بيقين آخر» وكقوله صلى الله عليه و آله: «رفع عن امّتى ما لا يعلمون» فى أدلّة البراءة وعدم شمول ما هو مذيل بهذا الذيل لا يمنع عن شمول ما ليس فيه هذا الذيل. وثانياً: بدعوى كون العلم المأخوذ فى الذيل ظاهراً فى العلم التفصيلى، وهو واضح فيما يكون مقيّداً بقيد «بعينه»، وفيما لا يوجد فيه هذا القيد يكون الضمير فى مثل قوله: «إنّه حرام» ظاهراً فى العلم التفصيلى، وحينئذٍ يكون المقتضى موجوداً وإنّما الكلام فى وجود المانع وهو العلم بكذب أحدهما (نظير الخبرين المتعارضين) ولزوم المخالفة القطعيّة فتتساقط بعد جريانها. أقول: الإنصاف أنّ الصحيح هو القول الثانى لأنّ الغاية لكلمة «حتّى» فى هذه الروايات إنّما هو العلم التفصيلى إمّا لظاهر كلمة «بعينه» بل صريحها، أو لظاهر الضمير فى قوله عليه السلام «إنّه حرام» كما مرّ آنفاً. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۳۵ نعم لقائل أن يقول: إنّ أدلّة الاصول المرخّصة منصرفة عن موارد العلم الإجمالى وناظرة إلى الشبهات البدوية أو الشبهات غير المحصورة كما عرفت فى روايات الجبن. وإستشكل المحقّق النائينى رحمه الله على الشيخ الأنصارى رحمه الله، بأنّ اللازم فى المقام البحث عن إمكان جعل الحكم الظاهرى فى تمام الأطراف بحسب مقام الثبوت، لأنّه مع وجود المحذور فى مقام الثبوت لا تصل النوبة إلى البحث فى مقام الإثبات والاستظهار، ثمّ ذكر لشمول أدلّة الاصول لأطراف العلم الإجمالى ثبوتاً محذورين على سبيل منع الخلو: أحدهما: مناقضة الحكم الظاهرى الناظر إلى الواقع مع العلم الوجدانى، وهى فى موارد الاصول التنزيليّة كالإستصحاب حيث إنّ تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة الطهارة الواقعيّة مثلًا بدليل الاستصحاب يناقض مع العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما الواقعيّة. ثانيهما: إنّ جعل الحكم الظاهرى فى تمام الأطراف مستلزم للترخيص فى المعصية ومخالفة التكليف الواصل، وهذا فى موارد الاصول غير التنزيلية «۱». أقول: التكلّم فى مقام الثبوت إنّما هو من باب المقدّمة للبحث عن مقام الإثبات، ولا شكّ فى أنّ شمول اطلاقات أدلّة الاصول لكلّ واحد من الأطراف مع قطع النظر عن سائر الأطراف لا محذور فيه ثبوتاً، إنّما المحذور ينشأ من شموله لها جميعاً، وهذا هو معنى التعارض كما فى سائر المقامات، ألا ترى أنّ شمول أدلّة حجّية خبر الواحد

لكلّ واحد من المتعارضين مستقلًا لا محذور فيه، ولكن شمولها لهما غير ممكن للمحذور الثبوتى، للعلم بكذب واحد منهما، وهذا هو العلّة فى تعارضهما.

التنبيه الخامس: الفرق بين «الشبهات المحصورة» و «غير المحصورة»

وقد أشار المحقّق الخراسانى إلى هذه المسألة بغير اهتمام يليق بها، وقال بعدم الفرق بين الشبهتين مع فعليّة التكليف المعلوم بالإجمال، فالمدار فى تنجّز العلم الإجمالى إنّما هو فعلية التكليف لا قلّة أطرافها، نعم ربّما تكون كثرة الأطراف فى مورد موجبة لعسر أو ضرر أو انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۳۶ غيرهما ممّا لا يكون معه التكليف فعليّاً فلا يجب حينئذٍ الاحتياط، لكن يمكن طروء هذه الموانع فى الشبهة المحصورة أيضاً فلا خصوصية لعدم انحصار أطراف الشبهة فى عدم وجوب الاحتياط (انتهى). لكن الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله قد بحثها مفصّلًا وذهب إلى عدم وجوب الاحتياط فيها من ناحية كثرة الأطراف، وتبعه غيره من الأعلام، فالمسألة حينئذٍ ذات قولين على الأقلّ. ولابدّ أن يقال: ابتداءً أنّ التحليل الصحيح للمسألة يتوقّف على أن نبحث عن إيجاب الشبهة غير المحصورة للاحتياط بما هى هى مع قطع النظر عن العناوين والموانع الطارئة الموجبة لسقوط العلم الإجمالى عن التنجّز، فنقول يقع الكلام فى مقامين: الأوّل: فى أدلّة وجوب الاجتناب. والثانى: فى معيار عدم الانحصار وحدوده قيوده. أمّا المقام الأوّل: فاستدلّ الشيخ الأعظم رحمه الله بوجوه ستّة وأضاف إليها الآخرون وجوهاً اخر ربّما تبلغ عشرة أوجه. الوجه الأوّل: الإجماعات المنقولة على حدّ الاستفاضة، فقد نقل الإجماع عن الروض وعن جامع المقاصد والمحقّق البهبهانى رحمه الله فى فوائده بل نقل عن البهبهانى نفى الريب فيه وأنّ مدار المسلمين فى الأعصار والأمصار عليه، وادّعى الضرورة عليه فى الجملة. أقول: لا إشكال فى إمكان حجّية الإجماع فى اصول الفقه فى مثل هذه المسألة لأنّ ملاك الحجّية وهو الكشف عن قول المعصوم عليه السلام جارٍ فيها أيضاً لكن الإشكال فى المقام كون الإجماع محتمل المدرك لو لم يكن متيقّنه. الوجه الثانى: لزوم العسر والحرج فى أغلب موارد هذه الشبهة لأغلب أفراد المكلّفين وهو علّة لارتفاع الحكم عن جميعهم حتّى من لا حرج بالنسبة إليه. ويرد عليه: أنّه قد قرّر فى محلّه فى البحث عن قاعدة لا حرج أنّ المدار فيها على العسر والحرج الشخصيين فلا يرتفع الحكم بالنسبة إلى من لا عسر عليه وإن كان واحداً من المائة، مضافاً إلى أنّ العسر من العناوين الثانوية الطارئة، وقد مرّ آنفاً خروجه عن محلّ النزاع. الوجه الثالث: أنّ الغالب عدم ابتلاء المكلّف إلّاببعض معيّن من أطراف الشبهة غير انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۳۷ المحصورة فيكون الباقى خارجاً عن محلّ ابتلائه، وقد تقدّم عدم وجوب الاجتناب فى مثله. وفيه أيضاً: أنّ محلّ النزاع هو عدم انحصار الشبهة بما هو هو مع قطع النظر عن العناوين الطارئة. الوجه الرابع: الأخبار الدالّة على حلّية كلّ ما لم يعلم حرمته فإنّها بظاهرها وإن عمّت الشبهة المحصورة إلّاأنّ مقتضى الجميع بينها وبين ما دلّ على وجوب الاجتناب بقول مطلق هو حمل أخبار الرخصة على غير المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور. وفيه: إنّ هذا جمع تبرعى لا شاهد له، ولا يمكن أن نرفع به اليد عن اطلاق «اجتنب عن الخمر» الشامل قطعاً للخمر المعلوم بالإجمال مطلقاً سواء كان ضمن الأطراف المحصورة أو غير المحصورة. الوجه الخامس: بعض الأخبار الدالّة على أنّ مجرّد العلم بوجود الحرام بين المشتبهات لا يوجب الاجتناب عن جميع ما يحتمل كونه حراماً مثل ما مرّ من رواية أبى الجارود، قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن فقلت: أخبرنى من رأى إنّه يجعل فيه الميتة. فقال: «أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم جميع ما فى الأرض فما علمت فيه ميتة فلا تأكله وما لم تعلم فاشتر وبع وكل واللَّه إنّى لأعترض السوق فأشترى اللحم والسمن والجبن، واللَّه ما أظنّ كلّهم يسمّون هذه البربر وهذه السودان» «۱». فاستدلّ تارةً بصدرها (وهو قوله عليه السلام: أمن أجل مكان واحد ...) واخرى بذيلها، وهو قوله عليه السلام: «واللَّه إنّى لأعترض السوق ...»، ولكن نوقش فيها من ناحية السند والدلالة معاً. أمّا السند فلمكان أبى الجارود المؤسّس لمذهب الجارودية وهو ممّن لا يعتمد على روايته بل فى بعض الروايات إنّه كذّاب كافر مضافاً إلى وجود محمّد بن سنان فإنّه محلّ الخلاف بين علماء الرجال خصوصاً فى ما رواه عن أبى الجارود. وأمّا الدلالة فقد ناقش فيها الشيخ رحمه الله بأنّ مورد هذه الرواية هو الشبهات البدويّة فهى تقول أنّ العلم تفصيلًا بجعل الميتة

فى الجبن فى مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأمكان فكأنّها تقول: إنّ العلم التفصيلى بنجاسة الطعام فى مطعم لا يوجب نجاسة طعام انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۳۸ الاجتناب عن غيره من المطاعم وإيجاد الوسوسة فيها ولا كلام فى ذلك ولا ربط له بما نحن فيه، هذا أوّلًا. وثانياً: إنّ هذه الرواية تشير إلى حجّية أمارة السوق وهى من العناوين الثانوية التى تكون خارجة عن محلّ الكلام. أقول: يمكن الجواب عن كلا الوجهين، أمّا الوجه الأوّل فلأنّ مورد الرواية بحسب الظاهر هو الجبن التى صنع بعضها بأنفحة الميتة ثمّ إنتشرت بين سائر الجبن الطاهرة فى البلد من دون وجود علامة للنجس منها فهى لو لم تكن ظاهرة فى خصوص الشبهة غير المحصورة فلا أقلّ من اطلاقها لها وللشبهات البدوية معاً. وأمّا الوجه الثانى فيرد عليه: أنّ وجود أمارة مثل أمارة السوق فى مورد العلم الإجمالى لا يمنع عن تنجّزه لتساقط الأمارات الجارية فى الأطراف بالتعارض. فالمهمّ فى المقام هو الإشكال السندى وهو تامّ يوجب سقوطها عن الحجّية. إن قلت: يمكن احياؤها سنداً بانجبار الضعف بعمل المشهور والإجماعات المنقولة. قلنا: قد قرّر فى محلّه أنّ الشهرة توجب الجبر فيما إذا كان استنادها إلى الرواية قطعيّة أو كانت الرواية فى مرأى ومنظر من قدماء الأصحاب بحيث كان عملهم مستنداً إليها ولو بظهور من الحال، وهذا ممنوع فى المقام لأنّ المسألة ذات مدارك عديدة. ثمّ إنّه ربّما يستشكل فى الرواية بأنّ المستفاد منها نجاسة أنفحة الميتة، بينما لا إشكال فى أنّها من جملة مستثنياتها. ولكن يمكن الجواب عنه: أوّلًا: بأنّ طهارتها الذاتية لا تنافى عروض النجاسة عليها من ناحية ملاقاتها بسائر الأعضاء النجسة غالباً فلابدّ من تطهيرها (كما لابدّ منه بالنسبة إلى سائر مستثنياتها كالبيض) فتحمل الرواية على مورد عدم التطهير. وثانياً: بالحمل على التقيّة فكأنّ الإمام عليه السلام يقول: سلّمنا كونها نجسة ولكن لا يجب الاجتناب لأنّ الشبهة غير محصورة. وإن شئت قلت: إنّ صدور الصدر لأجل التقيّة لا ينافى حجّية الذيل الذى صدر على نهج الكبرى الكلّية. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۳۹ الوجه السادس: بناء العقلاء بضميمة عدم ردع الشارع المقدّس فلا إشكال فى أنّه لو علم أنّه سيحدث ما يوجب قتل واحد من الأفراد فى بلد كبير جدّاً، لا يمنع هذا العلم الإنسان عن الورود فى هذه البلدة لاحتمال انطباقه عليه، وأمّا لو كانت الحادثة ممّا يوجب أقلّ من القتل كان الأمر أوضح، ولذا نعلم دائماً بوقوع الحوادث فى بعض الطرق من السيارات أو القطارات أو الطائرات فى كلّ يوم ومع ذلك هذا العلم لا يمنع أحداً عن السفر لكثرة الاحتمالات وضعف احتمال انطباقه عليه. الوجه السابع: ما استدلّ به فى تهذيب الاصول من الروايات الواردة فى باب الأموال المختلطة بالحرام أو الربا. لكن الإنصاف أنّها ظاهرة فى الشبهات غير المحصورة. الوجه الثامن: ما استدلّ به فى تهذيب الاصول أيضاً من روايات إباحة جوائز السلطان التى نعلم باختلاطها بالأموال المغصوبة. لكن هذا أيضاً غير تامّ لأنّ جوائز السلطان من قبيل الكثير فى الكثير حيث إنّ أكثر أموالهم كانت من الخراج وشبهها ممّا لم يجز لهم التصدّى لها، وحكم أموالهم حينئذٍ كأكثر أموال السارقين. والظاهر كون الحكم بالإباحة فى هذه الروايات من أجل إنّها جزء من بيت مال المسلمين، وأمرها بيد ولىّ الأمر الحقيقى (وهو الإمام المعصوم عليه السلام) يضعها حيث يشاء. مضافاً إلى أنّ كثيراً من أموالهم خارجة عن محلّ الإبتلاء فتخرج عن محلّ الكلام. الوجه التاسع: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وحاصله أنّ الضابط فى كون الشبهة غير محصورة عدم إمكان الجمع بين أطرافها عادةً بحيث يكون عدم التمكّن من ذلك مستنداً إلى كثرة الأطراف لا إلى أمر آخر، وبهذا يظهر الحكم فيها وهو عدم حرمة المخالفة القطعيّة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة، أمّا الأوّل فلعدم إمكانه على الفرض فيكون الحكم بحرمتها تحصيلًا للحاصل، وأمّا الثانى فلأنّ وجوب الموافقة القطعيّة فرع حرمة المخالفة القطعيّة لأنّها يتوقّف على تعارض الاصول فى الأطراف، وتعارضها فيها يتوقّف على حرمة المخالفة القطعيّة ليلزم من جريانها فى جميع الأطراف مخالفة عملية للتكليف المعلوم فى البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعيّة- كما هو المفروض- لم يقع التعارض بين الاصول، ومع عدم التعارض لا مانع من انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۴۰ إجراء الاصول النافية فى جميع الأطراف فلا يجب الموافقة القطعيّة أيضاً. ثمّ قال: «ما المراد من عدم إمكان إرتكاب الجميع؟ هل المراد منه عدم الإمكان فى تمام العمر أو فى مدّة معيّنة؟ وعلى الثانى ما هو مقدار هذه المدّة؟» فأجاب عنه «بأنّ الميزان عدم إمكان الإرتكاب بحسب العادة لا فى تمام العمر ولا فى مدّة معيّنة» «۱». أقول ويرد عليه: أوّلًا: بأنّ ما ذكر من الضابطة لا يخلو من إبهام مع ملاحظة ما اختاره نفسه من عدم الفرق بين الإرتكاب التدريجى والدفعى فى

حرمـة المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالى، لأنّه حينئذٍ إن اريد من عدم التمكّن من الجمع بين الأطراف عدم التمكّن منها ولو تدريجاً فلا ريب فى فساده إذ ما من شبهة غير محصورة إلّاويتمكّن المكلّف من الجمع بين الأطراف ولو تـدريجاً طول حياته ولو باختلاط بعض الأطراف ببعض، وإن اريد بذلك عدم التمكّن فى زمان معيّن فهو يحتاج إلى تحديده بزمان معيّن، ولا دليل على التعيّن. ثانياً: يلزم منه أن يكون الكـثير فى الكـثير من الشـبهات غير المحصورة لجريـان الضابطـة المـذكورة فيه لعـدم إمكـان إرتكـاب الجميع عـادةً مع أنّ الوجـدان حاكم على عـدم وجود الفرق بين الكثير فى الكثير (كما إذا علمنا إجمالًا بحرمـة الف شاة من عشـرة آلاف شاة) والقليل فى القليـل (كمـا إذا علمنا بحرمـة شاة واحـدة فى عشـر شـياة) لأنّ النسـبة فى المثالين واحـدة وهى العشـر. الوجه العاشـر: ما أفاده المحقّق العراقى رحمه الله وهـو أنّ المنـاط فى كون الشـبهة غير محصورة هو أن تكون كـثرة الأطراف بحـدّ يوجب ضـعف الاحتمـال فى كلّ واحـد من الأطراف بحيث يكون موهوماً بدرجـة لا يعتنى العقلاء بـذلك الاحتمال، بل ربّما يحصل له الاطمئنان بالعدم، وتوهّم منافاة الاطمئنان بالعدم فى كلّ واحد منها مع العلم الإجمالى بوجود الحرام فى بعضها لضرورة مضادّة العلم بالموجبة الجزئيّة مع الظنّ بالعدم فى كلّ طرف بنحو السـلب الكلّى، مـدفوع بأنّه كـذلك فى فرض اقتضاء ضـعف الاحتمال فى كلّ طرف الاطمئنان بعـدم التكليف فيه تعييناً حتّى مع ملاحظـة الأفراد الاـخر مع أنّ المـدّعى إنّمـا هو اقتضـاء ضـعف الاحتمال فى كلّ طرف انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۴۱ الاطمئنان بعـدم التكليف مع ملاحظـة أنفراده عن البقيّـة، وهـذا لا يلزم منه إلّاالعلم بالموجبـة الجزئيّة مع الظنّ بالسـلب الجزئى فى كلّ طرف (لا الظنّ بالسـلب الكلّى) ولا تنافى بينهما كما هو ظاهر «۱». أقول: إنّا لا نفهم فرقاً بين كلامه هذا وما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله (وإن صـرّح بوجود الفرق بينهما) لأنّ الشـيخ رحمه الله جعل الضابطة عدم اعتناء العقلاء باحتمال الإصابة لكونه موهوماً، وهو يقول بأنّ الضابطـة عدم اعتناء العقلاء بالاحتمال لحصول الاطمئنان بالعدم ومرجع الأمرين إلى شـىء واحد كما لا يخفى. فتلخّص من جميع ذلك أنّ المهمّ من بين هـذه الأدلّـة هو بناء العقلاء لضـعف الاحتمال بسـبب كثرة الأطراف، مضافاً إلى روايـة الجبن، ويؤيّده الإجماع المتظافر نقله. بقى هنا امور: الأمر الأوّل: فى تعيين الضابط فى الشـبهة غير المحصورة وتحديدها. لا إشكال فى اختلافه باختلاف الأدلّة المـذكورة لعـدم وجـوب الاحـتيـاط فيهـا، فـإن كـان الـدليل هو الإجمـاع وكـان له معقـد لفظى كمـا إذا كـان المعقـد التعبير ب «غير المحصور» فلابـدّ فى تعيين مفهومه من الرجوع إلى العرف، ولعلّ هـذا هو مقصود من رأى أنّ الضابط هو صدق مفهوم غير المحصور عرفاً، وإن لم يكن له معقد فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن من كلمات المجمعين. وإن كان الدليل لزوم العسـر والحرج فيكون الضابط كون كثرة الأطراف بحدّ توجب ذلك، كما إنّه إذا كان الدليل لزوم خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كان الضابط كون الكثرة بحدّ توجب خروج بعض الأطراف عن ذلك، وهكذا إذا كان الدليل روايات الجبن كان الضابط شمول الأطراف لتمام البلد (نظراً إلى قوله عليه السلام: واللَّه إنّى لأعترض السوق ...) وأمّا إذا كان الدليل ما إخترناه من بناء العقلاء كان المناط هو أن تكون كثرة الأطراف بحدّ توجب ضـعف الاحتمال فى كلّ واحـد منها بحيث يكون موهوماً بدرجـة لا يعتنى العقلاء بـذلك الاحتمال، وهكذا ... إلى سائر الأدلّة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۴۲ فقـد ظهر أنّ المنهج الصـحيح للبحث فى ما نحن فيه بيان الأدلّـة أوّلًا ثمّ تعيين الضابط ثانياً، لأنّ الضابطـة إنّمـا تؤخـذ من متن الـدليل لا غير، والعجب من غير واحـد من الأعاظم حيث عكس الأمر فى كلامه فقـدّم بيان الضابط على الأدلّة. وعلى أىّ حال فالمعيار الصـحيح عندنا فى عدم انحصار الشـبهة يرجع فى الواقع إلى ما ذكره الشيخ الأعظم والمحقّق العراقى ، حيث إنّ الـدليل المهمّ عنـدنا إنّمـا هو بنـاء العقلاء بما مرّ توضيحه. ثمّ إنّه لو فرض تعـدّد الـدليل، أى كان الـدليل على عـدم وجوب الاجتناب عنـد شـخص وجوهاً من الأدلّة المذكورة فلابدّ من الأخذ بالأوسع منها كما لا يخفى. الأمر الثانى: إذا شكّ فى كون الشـبهة محصورة أو غير محصورة فهل مقتضـى القاعدة هو وجوب الاحتياط مطلقاً أو البراءة مطلقاً أو يختلف باختلاف المبانى؟ لا إشكال فى اختلافه على اختلاف المبانى، وبناءً على ما تبيّناه من تنجّز العلم الإجمالى مطلقاً عنـد العقل وأنّ القاعـدة الأوّليـة إنّما قاعـدة الاحتياط واطلاق «اجتنب عن الخمر» يكون المرجع فى صورة الشكّ الاحتياط لأنّ المقتضـى وهو اطلاق الأدلّة موجود والمانع وهو المخصّص مفقود لعـدم ثبوته عنـد الشـكّ، ومن الواضـح أنّه لاـ ربط لهـذا بقاعـدة المقتضـى والمانع حتّى يقال بعـدم حجّيتها لأنّ المقصود من

المقتضى هنا هو إطلاقات أدلّة الاجتناب عن المحرّمات لا غير. وإن شئت قلت: إذا كانت الشبهة شبهة مفهومية للمخصّص فلا كلام فى وجوب الرجوع إلى العام، وإذا كانت الشبهة مصداقية فأيضاً يكون المرجع عموم العام لكون المخصّص لبّياً. الأمر الثالث: هل المخالفة القطعيّة فى الشبهة غير المحصورة أيضاً جائزة أو لا؟ يختلف هذا أيضاً باختلاف المبانى، فبناءً على كون الدليل هو الإجماع فمع فرض وجود معقد له لا إشكال فى اطلاق المعقد وشموله للمخالفة القطعيّة والاحتماليّة معاً، نعم يمكن أن يقال: بانصرافه عن المخالفة القطعيّة كما قال به الشيخ الأعظم رحمه الله. وبناءً على كون الدليل هو لزوم الحرج فترجع المسألة إلى ما مرّ من البحث فى أنّ الاضطرار إلى أحد الأطراف هل يوجب سقوط العلم الإجمالى عن التنجّز مطلقاً أو بالنسبة إلى خصوص المضطرّ إليه فالكلام فى ما نحن فيه هو الكلام هناك. انوار الأصول، ج٣، ص: ١٤٣ وأمّا بناءً على المختار فى المقام فلا يجوز المخالفة القطعيّة لأنّه لا يجوز من أوّل الأمر إلّا إرتكاب مقدار من الأطراف يكون الاحتمال فيه موهوماً، وأمّا الأزيد منه فلا، كما أنّه لا يجوز إرتكاب جميعها تدريجاً فعلى هذا لا يجوز إرتكاب نصف الجميع، بل ولا عشره لأنّه من قبيل الشبهة المحصورة. وأمّا بناءً على رواية الجبن فحيث إنّ الغاية للحرمة فيها هى العلم التفصيلى بالحرام يجوز المخالفة القطعيّة لعدم حصول العلم التفصيلى (وهو المعرفة المتعيّنة المتشخّصة) إلى آخر الأطراف. الأمر الرابع: فيما إذا كانت الشبهة غير المحصورة وجوبية (كما إذا تردّد الثوب الطاهر للصلاة بين مائة ثوب فيتوقّف الاحتياط فيه على إتيان الصلاة مائة مرّة، وكما إذا تردّد الدائن بين الف شخص وكان الدين الف تومان مثلًا فيتوقّف الاحتياط فيه على إعطاء الف الف تومان) فلا إشكال فى عدم وجوب الموافقة القطعيّة أيضاً، ولكن حيث إنّ الضابط المختار وهو كون ضعف الاحتمال ووهمه بدرجة لا يعتنى به العقلاء، لا يأتى فيها (لعدم ضعف الاحتمال فى مثل هذه الأمثلة بالدرجة المذكورة) بل الضابط الجارى فيها كون كثرة الأطراف بحدّ يلزم منه العسر والحرج، تجب الموافقة الاحتماليّة، أى تحرم المخالفة القطعيّة لأنّ هذا الضابط لا يقتضى عدم وجوب الموافقة مطلقاً حتّى فيما إذا لم يلزم منها العسر والحرج الشخصى، بل لابدّ من الاقتصار على الموارد التى يلزم منها ذلك. الأمر الخامس: فى أنّ شبهة الكثير فى الكثير داخلة فى الشبهات المحصورة كما مرّت الإشارة إليه لأنّ المعيار المختار المذكور وهو كون الاحتمال موهوماً لا يأتى فيها كما لا يخفى، نعم بناءً على مختار المحقّق النائينى رحمه الله من كون الضابط عدم القدرة على إرتكاب الجميع كان من الشبهة غير المحصورة فلا يجب الاحتياط فيها، وهذا من التوالى الفاسدة لهذا القول.

التنبيه السادس: اعتبار إندراج طرفى العلم الإجمالى تحت عنوان واحد وعدمه

هل يعتبر فى تنجز العلم الإجمالى تعلّقه بنجاسة هذا أو نجاسة ذاك مثلًا أو يتنجّز أيضاً فيما إذا تعلّق بنجاسة هذا أو غصبية ذاك مثلًا؟ وللمسألة أثر هامّ فى الفقه. انوار الأصول، ج٣، ص: ١٤٤ الإنصاف عدم اعتبار الإندراج تحت عنوان واحد، لأنّ منشأ تنجّز العلم الإجمالى وهو فعليّة التكليف الواقعى موجود فى كلتا الصورتين، ولا فرق بين وحدة النجس وتعدّده فى حكم العقل كما لا يخفى، ومن هنا يعلم أنّه إذا خرج من الإنسان بلل مردّد بين البول والمنى، أى حصل العلم الإجمالى بوجود موجب الوضوء أو الغسل فيجب أن يأتى بهما معاً كما عليه الفتوى، مع أنّ الحدثين لا يكونان من جنس واحد. نعم لابدّ فيه من التفصيل بين ما إذا كان قبل خروج البلل على وضوء وبين ما إذا كان قبله محدثاً بحدث الوضوء فيجب فى الصورة الاولى بإتيان كلا الطهورين، ويكتفى فى الصورة الثانية على خصوص الوضوء، والوجه فى ذلك أنّ العلم الإجمالى فى الثانية ينحلّ إلى الشكّ البدوى بالنسبة إلى الحدث الأكبر لأنّ الحدث الحادث على فرض كونه بولًا ليس له أثر، ولا يحدث به تكليف جديد لأنّه حدث على حدث فتجرى البراءة بالنسبة إلى وجوب الغسل فلا يجب عليه إلّاالوضوء، بخلافها فى الصورة الاولى لأنّ الحدث المزبور يكون مؤثّراً وموجداً لتكليف جديد على كلا الفرضين فلابدّ لحصول البراءة اليقينيّة من إتيان كلا الطهورين. كما يعلم من هنا الحكم فى باب الخنثى المشكل، فلا يجوز له إجراء البراءة إذا كان هناك تكليف مختصّ بالرجال أو مختصّ بالنساء، فيحكم بعدم وجوب الستر الواجب على المرأة عليها، وكذا عدم وجوب الجهر بالقراءة عليها، كلّ ذلك للبراءة كما توهّمه بعض، وذلك لأنّ العلم الإجمالى حاصل بوجوب الستر أو الجهر بالقراءة

عليها لأنّه في الواقع أمّا تكون امرأة رجلًا، ولا ضير في عدم إندراج الحكمين تحت جنس واحد، وكذا في سائر المقامات من أحكام الخنثى، وسيأتي البحث عنه مستقلًا في التنبيه الثامن. بل يمكن أن يقال بتنجّز العلم الإجمالي إمّا بكلّ تكاليف الرجال أو كلّ تكاليف النساء، فالواجب عليها الاحتياط في جميع ذلك.

التنبيه السابع: حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة

هل يحكم بتنجّس ملاقي بعض أطراف النجس المعلوم بالإجمال، أو يجب أيضاً ترتيب سائر الآثار الشرعيّة المتعلّقة بالحرام التفصيلي أو النجس التفصيلي عليها؟ انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۴۵ في المسألة أقوال ثلاثة: ۱- ما ذهب إليه المشهور من عدم تنجّس الملاقي مطلقاً. ۲- ما حكي عن العلّامة في المنتهى وابن زهرة في الغنية من التنجّس ووجوب الاجتناب مطلقاً. ۳- ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية من التفصيل بين صور ثلاث: ففي صورة قال بوجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقى معاً، وفي صورة اخرى قال بوجوب الإجتناب عن خصوص الملاقي، وفي صورة ثالثة قال بوجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقي. وبما أنّ المسألة ليس لها دليل خاصّ فلابدّ من الرجوع إلى الأدلّة الأوّليّة الجارية في أطراف العلم الإجمالي وملاحظة أنّها هل تشمل ملاقيها أو لا؟ والصحيح عدم الشمول، لأنّ وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي كان مبتيّاً على وجهين: وجوب المقدّمة العلميّة، وتعارض الأدلّة المرخّصة، وكلاهما غير جاريين في المقام. أمّا الأوّل: فلأنّ ما يكون مقدّمة للعلم بالفراغ عن خطاب «اجتنب عن النجس» مثلًا إنّما هو الاحتياط في نفس الأطراف التي يحتمل إنطباق المعلوم بالإجمال على بعضها، دون غيرها ممّا لا يحتمل انطباق المعلوم عليه وإن كان محكوماً عليه بحكم بعض الأطراف واقعاً، لكون ذلك البعض علّة لنجاسة ملاقيه، لكن الملاقي على هذا التقدير فرد آخر ليس إرتكابه مخالفة لخطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالًا، بل مخالفة لخطاب آخر وهو «اجتنب عن ملاقي النجس» الذي هو مشكوك الوجود. وأمّا الثاني: فلأنّ المفروض حصول الملاقاة بعد تساقط الاصول المرخّصة بأحد المنشأين المذكورين سابقاً (تعارضها أو التناقض بين صدر الأدلّة وذيلها) فالأصل المرخّص الجاري في الملاقي لا معارض له. إن قلت: كيف يمكن التفكيك بين الملاقي والملاقى في الحكم مع العلم باتّحادهما في الواقع؟ قلنا: إنّ عدم الفرق في مقام الواقع والثبوت بين شيئين لا ينافي التفكيك بينهما في مقام الإثبات والحكم الظاهري (كما ثبت في محلّه) نظير ما أفتى به المحقّقون من التفرقة بين الماء المشكوك الكرّية الذي لم يعلم حالتها السابقة، والثوب النجس الملاقي به، فأفتوا ببقاء الماء انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۴۶ على طهارته لاستصحاب الطهارة، وبقاء الثوب على نجاسته لاستصحاب النجاسة مع القطع باتّحادهما واقعاً أمّا في الطهارة أو في النجاسة. إن قلت: إنّ الملاقاة بمنزلة تقسيم ما في أحد المشتبهين وجعله في إنائين فتّتسع دائرة الملاقى، فالملاقي والملاقى معاً طرف واحد للعلم الإجمالي، والإناء الآخر طرف آخر له، فيجب الاجتناب عن مجموع الثلاثة. قلنا: المفروض- كما قلنا- حصول الملاقاة بعد حصول العلم الإجمالي وتعارض الاصول في الأطراف، ومعه كيف يصير الملاقي جزءً لأحد الأطراف مع أنّه قد مرّ سابقاً أنّ الاصول تدخل في مجال التعارض مرّة واحدة فيبقى الأصل الجاري في الملاقي بلا معارض؟ إن قلت: إنّ مسألة الاجتناب عن الملاقي يعدّ عرفاً من شؤون الاجتناب عن الملاقى، وليس تكليفاً جديداً، وليس وجوب الاجتناب عن الملاقي لأجل تعبّد آخر وراء التعبّد بوجوب الاجتناب عن الملاقى، أي يدلّ نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس («والرجز فاهجر» أو «اجتنب عن النجس») على الاجتناب عنه وعن ملاقيه بوزان واحد فلو كان الملاقى هو النجس الواقعي توقّف العلم بهجره على الاجتناب عنه وعن ملاقيه، كما يتوقّف العلم بإمتثال خطاب «اجتنب عن النجس» على الاجتناب عن طرف الملاقى أيضاً، بداهة الفراغ اليقيني عن وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم المردّد لا يحصل إلّابذلك. قلنا: هذه دعوى بلا دليل لأنّ الملاقي (على فرض تنجّسه كما في النجس المعلوم تفصيلًا) موضوع جديد للجنس، وله حكم جديد، ولشربه معصية جديدة، فيعدّ شرب الملاقي والملاقى معاً معصيتين لا معصية واحدة، كما هو الظاهر من بعض الروايات كما أفاد به في تهذيب الاصول، حيث قال: ويمكن الاستدلال على القول المشهور (إنّ وجوب الإجتناب عن

الملاقى مجعول مستقلًا) بمفهوم قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كرّ لم ينجّسه شيء»، فإنّ مفهومه إنّ الماء إذا لم يبلغ حدّ الكرّ ينجّسه بعض النجاسات، أى يجعله نجساً ومصداقاً مستقلًا منه، وظاهره أنّ الأعيان النجسة واسطة لثبوت النجاسة للماء فيصير الماء لأجل الملاقاة للنجس فرداً من النجس مختصّاً بالجعل «١». انوار الأصول، ج٣، ص: ١۴٧ وأمّا تفصيل المحقّق الخراسانى رحمه الله فحاصل كلامه أنّ الملاقى بالكسر له صور ثلاث: فتارةً يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح دون الملاقى بالكسر، واخرى يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح، وثالثة يجب الاجتناب عنهما جميعاً. أمّا الصورة الاولى فهى كما إذا كانت الملاقاة من بعد العلم الإجمالى فحينئذٍ لا ـ يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر، وظهر وجهه ممّا ذكرنا آنفاً. وأمّا الصورة الثالثة: فهى كما إذا حصل العلم الإجمالى من بعد الملاقاة فحينئذٍ يجب الاجتناب عن كلّ من الملاقى والملاقى، ووجهه أيضاً واضح لما مرّ. وأمّا الصورة الثانية: وهى ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح فذكر لها مثالين: أحدهما:- الذى لا يمكن المساعدة عليه- ما إذا علمنا مثلًا عند الظهر بنجاسة الثوب أو الإناء الأوّل، ثمّ حصل لنا العلم عند العصر بنجاسة أحد الإنائين من قبل ملاقاة الثوب للإناء الثانى، فيجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر- وهو الثوب- والإناء الأوّل إمتثالًا للعلم الإجمالى الأوّل الحادث بينهما عند الظهر، ولا يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح أعنى الإناء الثانى، لأنّ وجوب الاجتناب عنه إن كان لأجل العلم الإجمالى الثانى الحادث عصراً بينه وبين الإناء الأوّل فهو غير منجّز بعد تنجز العلم الإجمالى الأوّل الحادث ظهراً وسقوط الاصول الجارية فيها، وإن كان لأجل ملاقاة الثوب له فهو غير مؤثّر، لأنّ الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر تكون الشبهة فيه بدوية كما لا يخفى، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقيه. والوجه فى عدم إمكان المساعدة عليه أنّ العلم الإجمالى الأوّل إن كان له منشأ آخر غير الملاقاة كما إذا علمنا بوقوع قطرة دم إمّا على الثوب أو فى الإناء الأوّل فهذا خارج عن مفروض البحث، وإن كان المنشأ فيهما واحداً فلا معنى لحصول علم إجمالى آخر بعد العلم الإجمالى الأوّل لأنّ المفروض أنّ العلم الإجمالى الأوّل نشأ من ناحية الملاقاة بالنسبة إلى أحد الطرفين، وهذا متوقّف على ثبوت العلم الإجمالى فى نفس الإنائين من قبل. والمثال الثانى: الذى لا إشكال فيه هو ما إذا علمنا فى فرض المثال السابق بنجاسة الثوب أو الإناء الثانى ثمّ بملاقاة الثوب للإناء الثانى فى الساعة الاولى، وخرج الإناء الثانى الملاقى بالفتح عن محلّ الابتلاء ثم علمنا فى الساعة الثانية بنجاسة الثوب الملاقى بالكسر أو الإناء الأوّل، ثمّ صار الإناء الثانى مبتلى به ثانياً فيجب الاجتناب عن الثوب الملاقى بالكسر والإناء انوار الأصول، ج٣، ص: ١۴٨ الأوّل دون الإناء الثانى الملاقى بالفتح لعدم كونه طرفاً لعلم إجمالى منجّز، أمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالى الأوّل الذى كان بينه وبين الثوب فلخروجه عن محلّ الابتلاء، وأمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالى الثانى فلعدم كونه طرفاً له وأمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالى الأوّل بعد صيرورته مبتلى به فلأنّ تنجز العلم الإجمالى الثانى يكون مانعاً عن تنجّزه لأنّ المنجّز لا يتنجّز ثانياً. بقى هنا شىء: وهو أنّ شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله استدلّ لوجوب الإجتناب عن الملاقى فى المقام برواية عمرو بن شمر عن جابر عن أبى جعفر عليه السلام قال: «أتاه رجل فقال: وقعت فأرة فى خابية فيها سمن أو زيت فما ترى فى أكله؟ قال: فقال له أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله. فقال له الرجل: الفأرة أهون علىّ من أن أترك طعامى من أجلها قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: إنّك لم تستخفّ بالفأرة وإنّما استخففت بدينك، إنّ اللّه حرّم الميتة من كلّ شىء» «١» حيث إنّ قوله عليه السلام: «حرّم» بمعنى الحكم بالنجاسة فيكون مقتضى ذيل هذه الرواية نجاسة الميتة بتمام شؤوناتها التى منها الملاقى، فالاجتناب عن الملاقى يعدّ من شؤون الاجتناب عن الملاقى، ثمّ ناقش فى سندها لمكان عمرو بن شمر الذى هو ضعيف جدّاً وقال العلّامة فى حقّه: «لا أعتمد على شىء من رواياته» وأيضاً هو متّهم بالدسّ فى روايات جابر. والصحيح أنّ دلالتها أيضاً قابلة للمناقشة، والوجه فى ذلك أنّ أصل النجاسة والاستقذار أمر عرفى كانت موجودة قبل وجود الشرع، غاية الأمر أنّ الشارع أضاف إليها شيئاً أو نقص منها شيئاً نظير ما هو ثابت فى باب المعاملات، فليست النجاسة من مخترعات الشارع، كما أنّ الملاقاة وسراية النجاسة إلى الملاقى أيضاً أمر عرفى، والعرف يحكم بها إذا تحقّقت قذارة جديدة وموضوع جديد للنجاسة بعد الملاقاة، ولا تعدّ نجاسة الملاقى والملاقى شيئاً واحداً، فليس الملاقى من شؤون الملاقى حتّى يستفاد من اطلاق دليل الملاقى نجاسة الملاقى، فليس معنى «الفأرة نجس» مثلًا «إجتنب عنها وعن ملاقيها». هذا

كلّه بالنسبة إلى ملاقى أحد الأطراف، وأمّا إذا حصلت الملاقاة بالنسبة إلى جميع انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۴۹ الأطراف كما إذا لاقت إحدى اليدين بأحد الإنائين المعلومة نجاسة أحدهما، ولاقت اليد الاخرى بالإناء الآخر فلا إشكال فى نجاسة الملاقى لحصول علم إجمالى جديد حينئذٍ بالنجاسة كما لا يخفى.

التنبيه الثامن: فى حكم الخنثى المشكل

كان البحث إلى هنا فى الشكّ فى التكليف أو المكلّف به، وقد يقع الشكّ فى المكلّف نفسه، وهو ما إذا كان المكلّف خنثى يدور أمرها بين أن تكون مذكّراً أو مؤنّثاً، نعم هذا العلم الإجمالى يوجب العلم الإجمالى بالخطاب والتكليف، فيعلم إجمالًا- مثلًا- بكونها مخاطبة أمّا بخطاب «قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ» «۱» أو بخطاب «وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ ...» «۲». وعلى أىّ حال لابدّ من الإشارة هنا إلى أنّ الخنثى هل تكون جنساً ثانياً فى قبال الرجال والنساء، أو داخلة فى أحدهما؟ فإن كانت جنساً ثالثاً فأمرها سهل لكونها بريئة من مختصّات كلّ من الجنسين بجريان أصالة البراءة فى حقّها، فالتكاليف الشاملة لها إنّما هى خصوص المشتركات بينهما، وإن لم تكن جنساً ثالثاً بل كانت داخلة أمّا فى الرجال أو فى النساء فمقتضى أصالة الاشتغال هو الاحتياط. المستفاد من ظواهر بعض الروايات والآيات هو الثانى، أمّا الروايات «۳» فنظير ما ورد فى أبواب الإرث ممّا يدلّ على لزوم الإختبار ابتداءً فى الخنثى ليعلم تفصيلًا بأنّها مذكّر أو مؤنّث ولو أشكل أمرها تعطى نصف حقّ الرجل ونصف حقّ المرأة، جمعاً بين الحقّين وعملًا بقاعدة العدل والإنصاف وكذلك ما يدلّ على لزوم القرعة فى بعض الصور، فهذه الروايات تدلّ على عدم وجود جنس ثالث فى البين، وإلّا فلا معنى لقاعدة القرعة وقاعدة العدل والإنصاف كما لا يخفى. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۵۰ وأمّا الآيات فنظير قوله تعالى: «وَأَنَّهُ خَلَقَ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنْثَى» «۱» (بناءً على عدم كونه إشارة إلى آدم عليه السلام وحوّا) وقوله تعالى: «يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثاً وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذُّكُورَ» «۲». وحينئذٍ إذا فرضنا وجود تكاليف إلزامية خاصّة لكلّ من الطائفتين فلا إشكال فى أنّ مقتضى تنجّز العلم الإجمالى وجوب جميعها على الخنثى فيجب عليها مثلًا فى اللباس اختيار ما لا يعدّ مخصوصاً بالرجال ولا مخصوصاً بالنساء بناءً على حرمة تشبّه الرجل بالمرأة وبالعكس كذلك، كما يجب عليه ترك التزوّج بالجنسين، نعم إذا كان الحكم إلزامياً بالنسبة إلى الرجل، وتخييرياً بالنسبة إلى المرأة كما فى الصلوات الجهرية وصلاة الجمعة فيمكن أن يقال: بإمكان إجراء البراءة عن التعيين، لكن قد مرّ سابقاً وجوب الاحتياط مطلقاً عليها، لدوران الأمر فى الحقيقة بين كلّ تكاليف الرجال وكلّ تكاليف النساء فلا يلاحظ كلّ واحد من التكاليف مستقلًا عن غيره بل يلاحظ المجموع فى مقابل المجموع فيقال: إمّا يجب عليها الجهر فى الجهريّة وغضّ النظر عن عن النساء و ... أو يجب عليها غضّ النظر عن الرجال و .... وإن شئت قلت: إمّا يجب عليه هذه الأربعة مثلًا أو تلك الخمسة، فهو من قبيل المتباينين، مثل ما إذا علمنا بأنّ هذه الإناءات الثلاثة نجسة أو تلك الخمسة مثلًا فالواجب الاحتياط فى الجميع. نعم فى دوران الأمر بين المحذورين الذى لا يمكن الاحتياط فيه يكون الحكم التخيير، كما إذا فرضنا وجوب الجهاد على الرجل وحرمته على المرأة. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ الاحتياط بالجمع بين جميع تكاليف الرجال والنساء طول حياتها توجب المشقّة الشديدة، وهو لا يلائم ما نعلم من مذاق الشارع المقدّس، فيتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى القرعة لتبيّن أمرها من الإلحاق بإحدى الطائفتين فيعمل بمقتضاها ما دام عمرها. إلى هنا تمّ البحث عن المقام الأوّل من المقامات الثلاثة لمبحث الاشتغال، أى دوران الأمر بين المتباينين. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۵۱ الكلام فى الأقل والأكثر الارتباطيين

المقام الثانى: فى دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

اشارة

إذا شككنا فى أنّ الواجب فى الصّلاة مثلًا هل هو تسعة أجزاء (من دون وجوب السورة) أو عشرة أجزاء، فهل يجب عليه الاحتياط، أو لا؟ وينبغى قبل الورود فى أصل البحث بيان الفرق بين الأقلّ والأكثر الإرتباطيين، والأقلّ والأكثر الاستقلاليين، وأنّ الملاک فيه هل هو تعدّد الأغراض ووحدتها، أو تعدّد التكاليف ووحدتها؟ ذهب فى تهذيب الاصول إلى الأوّل وقال: إنّ الأقل فى الاستقلالى مغاير للأكثر غرضاً وملاكاً وأمراً وتكليفاً، كالفائتة المردّدة بين الواحد وما فوقها، والدين المردّد بين الدرهم والدرهمين، فهنا أغراض وموضوعات وأوامر وأحكام على تقدير وجوب الأكثر ... وأمّا الإرتباطى فالغرض قائم بالأجزاء الواقعيّة، فلو كان الواجب هو الأكثر فالأقل خالٍ عن الغرض والأثر المطلوب ... إلى أن قال: «ومن ذلک يظهر أنّ ملاک الاستقلاليّة والإرتباطيّة باعتبار الغرض القائم بالموضوع قبل تعلّق الأمر»، ثمّ استدلّ لضعف القول بأنّ الملاک إنّما هو وحدة التكليف وكثرته بقوله: «ضرورة أنّ وحدته وكثرته (وحدة التكليف وكثرته) بإعتبار الغرض الباعث على التكليف، فلا معنى لجعل المتأخّر عن الملاک الواقعى ملاكاً لتمييزهما» «۱».

أقول: الصحيح هو الثانى، أى الميزان هو وحدة التكليف وتعدّده، وذلک لأنّه ليست الأغراض غالباً فى متناول أيدينا، ولا يمكن لنا الظفر بها والعثور عليها، بل الواصل إلينا والموجود بأيدينا إنّما هو الأوامر والنواهى المتعلّقة بالمركّبات الشرعيّة، فالمركّب الإرتباطى ما يتألّف من أشياء تكون الأوامر المتعلّقة بها أمراً واحداً حقيقة منبسطاً عليها، فتكون بينها ملازمة ثبوتاً وسقوطاً، وأمّا المركّب الاستقلالى فهو ما يتألّف من أشياء تتعلّق بها أوامر تكون لكلّ منها إطاعة مستقلّة، فلا ملازمة بينها ثبوتاً وسقوطاً، هذا مضافاً إلى أنّ ما ذكره لا يصحّ بناءً على مقالة النافين للأغراض. إذا عرفت هذا فلندخل فى أصل البحث فنقول: يقع الكلام فى الأقلّ والأكثر انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۵۲ الإرتباطيين فى جهات ثلاث: ۱- الأجزاء (فى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكلّ). ۲- الشرائط (فى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الشرط والمشروط، وكان منشأ انتزاع الشرطيّة أمراً خارجاً عن المشروط، مبايناً له فى الوجود كالطهارة بالنسبة إلى الصّلاة). ۳- القيود (فى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الشرط والشروط أيضاً، ولكن كان منشأ انتزاع الشرطيّة أمراً داخلًا فى المشروط متّحداً معه فى الوجود، كوصف الإيمان بالنسبة إلى الرقبة).

الجهة الاولى: فى الأجزاء

والأقوال فيها ثلاثة: الأوّل: البراءة عن الأكثر، وهو المشهور بين العامّة والخاصّة. والثانى: الاحتياط، وهو ما نقل عن الشيخ الطوسى والسيّد المرتضى رحمهما الله فى بعض كلماته، والشهيد الأوّل والثانى رحمه الله وبعض آخر. الثالث: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية، وهو التفصيل بين البراءة العقليّة فلا تجرى، والبراءة النقلية فتجرى، فتكون النتيجة بالمآل وفى مقام الفتوى عنده هو البراءة، لحكومة أدلّة البراءة الشرعيّة. واستدلّ الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله فى الرسائل للقول الأوّل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان، وبأحاديث البراءة فهو يقول بانحلال العلم الإجمالى وصيرورة الشبهة بدوية بالنسبة إلى الأكثر. والمحقّق الخراسانى رحمه الله أنكر الانحلال، واستدلّ لوجوب الاحتياط عقلًا بدليلين: الدليل الأوّل: لزوم المحذور العقلى من الانحلال، وهو عبارة عن محذور الخلف، ومحذور لزوم عدم الانحلال من الإنحلال (أى يلزم من وجود الانحلال عدمه، وهو التناقض المحال). أمّا محذور الخلف فبيانه: أنّ دعوى انحلال العلم الإجمالى فى المقام خلاف الفرض لأنّ المفروض توقّف الانحلال على تنجّز وجوب الأقل على كلّ تقدير، سواء كان الواجب الواقعى انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۵۳ هو الأقل أو الأكثر، مع أنّه ليس كذلک، فإنّ الواجب الواقعى لو كان هو الأكثر لم يكن وجوب الأقل منجّزاً، إذ وجوب الأقل حينئذٍ يكون مقدّمياً ومن باب تبعية وجوب المقدّمة لوجوب ذى المقدّمة فى التنجّز، والمفروض عدم تنجّز وجوب ذى المقدّمة وهو الأكثر لجريان البراءة فيه على الفرض، فليس وجوب الأقلّ ثابتاً على كلّ تقدير، مع أنّ المعتبر فى الانحلال وجوب كذلک، وهذا خلف. وأمّا محذور لزوم عدم الانحلال من الانحلال فتوضيحه: إنّ انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى والشکّ البدوى منوط بالعلم بوجوب الأقلّ تفصيلًا، وهذا العلم التفصيلى موقوف على تنجّز وجوب الأقلّ مطلقاً، نفسياً كان أو غيريّاً، وتنجّز وجوبه الغيرى يقتضى تنجّز وجوب الأكثر نفسيّاً حتّى يترشّح منه الوجوب على الأقل، ويصير

واجباً غيريّاً، ولاـ يخفى أنّ تنجز وجوب الأكثر يقتضـى عـدم الانحلال، فلزم من الانحلال عـدم الانحلال وهو محال. أقول: لا يخفى رجوع الإشكال الثانى إلى الأوّل، لأنّ الخلف أيضاً يؤول إلى ما يلزم من وجوده عـدمه. وقد أخذ المحقّقون فى الجواب عنهما، وكلّ اختـار طريقـاً لحـلّ المشـكلتين. فقـال المحقّق النـائينى رحمه الله: يرد عليه أمران: الأـوّل: إنّ ذلـك مبنى على أن يكون وجوب الأـقل مقـدّمياً على تقـدير أن يكون متعلّق التكليف هو الأكثر، إلّاأنّ ما نحن فيه ليس من هـذا القبيل، لما تقدّم من أنّ وجوب الأقلّ لا يكون إلّانفسيّاً على كلّ تقدير، لأنّ الأجزاء إنّما تجب بعين وجوب الكلّ، ولا يمكن أن يجتمع فى الأجزاء كلّ من الوجوب النفسى والغيرى. الثـانى: إنّ دعوى توقّف وجوب الأقـل على تنجّز التكليف بالأكثر لا تسـتقيم، ولو فرض كون وجوبه مقـدّمياً، وسواء اريـد من وجوب الأقلّ تعلّق التكليف به أو تنجّزه، فإنّ وجوب الأقل على تقدير كونه مقدّمة لوجود الأكثر إنّما يتوقّف على تعلّق واقع الطلب بالأكثر، لا على تنجّز التكليف به، لأـنّ وجوب المقدّمـة يتبع وجوب ذى المقدّمـة واقعـاً وإن لم يبلغ مرتبـة التنجّز، وكـذا تنجّز التكليف بالأقل لا يتوقّف على تنجّز التكليف بالأـكثر بل يتوقّف على العلم بوجوب نفسه، فإنّ تنجّز كلّ تكليف إنّما يتوقّف على العلم بـذلك التكليف، ولاـ دخل لتنجّز تكليف آخر فى ذلك «۱». انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۵۴ أقول: لعلّ نظر المحقّق النائينى رحمه الله فى هـذا الإشـكال (الإشـكال الثانى) إلى وجوب حفظ ماء الوضوء مثلًا قبل الوقت، أو وجوب أخذ جواز السـفر والخروج مع الرفقة قبل مجىء أيّام الحجّ فيكون وجوب المقدّمـة فيهمـا فعليّاً ومنجّزاً مع عـدم تنجّز وجوب ذيهـا. لكن يرد عليه: بالنسبة إلى إشكاله الأوّل بأنّه لو قبلنا وجوب الجزء العاشـر مثلًا على كلّ تقدير وأنّه دخيل فى قوام الكلّ فإذا سـقط عن الفعلية والتنجّز سـقط بالتبع وجوب سائر الأجزاء عن الفعليّة، سواء قلنا بمقدّميتها أو لم نقل. وإذاً ينحصـر الإشـكال فى الثانى، ويردّه أنّه يسـتحيل وجوب المقدّمة فعلًا مع عدم وجوب ذيها فعلًا لأنّ وجوب المقدّمـة بناءً على المقدّميّـة مترشّـح من وجوب ذيها وفرع عليه، ولا يمكن زيادة الفرع على الأصل، وأمّا المثالان المـذكوران فوجوب المقدّمة فيهما من أجل العلم بوجوب ذى المقدّمة فى موطنهما، وحكم العقل بوجوب حفظ غرض المولى الذى يتوقّف على الإتيان بالمقدّمة كما ستأتى الإشارة إليه. ولا يخفى أنّ المقام ليس من هذا القبيل. ثمّ إنّه اجيب عن مقالة المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجوه اخر، والمختار فى الجواب: أوّلًا: النقض بعكس كلامه، لأنّه يلزم من وجب الاحتياط أيضاً عـدم وجوب الاحتياط فإنّه فرع تنجّز الواقع على كـلّ حـال، ولازمه العلم التفصـيلى بوجوب الأقلّ، ونتيجته انحلال العلم الإجمالى وجريان البراءة فى الأكثر. وثانياً: أنّ لزوم الخلف ولزوم عـدم الانحلـال من وجوده يتصوّر فيما إذا وجـد الانحلال وعـدم الانحلال فى آنٍ واحـد، لا ما إذا كان وعاؤهما زمانين مختلفين، وكـان أحـدهما فى طول الآخر، كما أنّه كـذلك فى الشـبهة البدويـة، فيجب الاحتياط قبل الفحص ولا يجب بعـده، وبعبارة اخرى: يشترط فى التناقض ولزوم الخلف ثمانيـة شـرائط: منها الوحدة فى الزمان، وهى مفقودة فى المقام. وثالثاً: أنّ قاعدة قبح العقاب بلاـ بيـان بنـاءً على المختار قاعـدة عقلائيّـة، والعقلاء ليس بناؤهم فى دائرة الموالى والعبيـد على إجراء الاحتياط فى الاجزاء والشـرائط المشـكوكة فى المركّبـات فإذا أمر المولى عبـده أو الرئيس مرؤوسه بأمر مركّب، ولم يـذكر فيه إلّاتسـعة أجزاء مثلًا، ثمّ شكّ العبـد أو المرؤوس فى لزوم جزء عاشـر فلا يصـحّ مؤاخـذته بدون البيان، والعقاب بلا برهان. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۵۵ إن قلت: ليس الأمر خاليـاً من إحـدى الحـالتين فإمّا ينحلّ العلم الإجمالى أو لا ينحلّ. فإن انحلّ فتكون الشـبهة بالنسـبة إلى الأكثر بدويّـة، والحكم فيها هو البراءة كسائر مصاديق الشـبهات البدويّة فلا خصوصيّة لما نحن فيه، وإن لم ينحلّ فكيف يكون بناء العقلاء على البراءة مع وجود العلم الإجمـالى وتنجّزه عقلًا؟ قلنا: إنّ العلم الإجمالى وإن لم ينحلّ بل كان منجزاً عنـد العقل، لكن مع ذلك جرى بناء العقلاء على البراءة، وأمضاه الشارع المقـدّس كما مرّ تفصـيله عند الكلام فى البراءة العقليّة مسـتوفاً. هذا كلّه هو الدليل الأوّل للمحقّق الخراسانى رحمه الله على وجوب الاحتيـاط. الـدليل الثـانى: مـا يكون مبتنيّاً على مقالـة العدليّـة من أنّ الواجبات الشـرعيّة الطاف فى الواجبات العقليّـة، وإنّ الأوامر والنواهى مبتيّـة على مصالـح ومفاسد واقعيّة لمتعلّقاتها، وهو إنّا نقطع بوجود ملاك ومصـلحة ملزمة قائمة بالأقل أو الأكثر، وإذا لم يأت بالأكثر يشكّ فى حصول الملاك وتلك المصـلحة، فيحكم العقل بلزوم إتيان الأكثر حتّى يحصل العلم بحصول الملاك. إن قلت: هـذا لاـ يلائم مقالـة الأشاعرة ومبنى من يقول بوجود المصـلحة فى خصوص الأمر نفسه لا فى متعلّقه. قلنا: إنّا لسـنا مسؤولين عن

عقائد الأشاعرة بل علينا أن نبحث وفقاً لمبانينا. إن قلت: لا يمكن فى المقام تحصيل الغرض، لاحتمال اعتبار قصد الوجه (وهو إتيان الأجزاء بقصد الوجوب) فيه، وهو لا يمكن بالنسبة إلى الأكثر. قلنا: قد مرّ كراراً عدم وجوب قصد الوجه، ولو سلّمنا بوجوبه فإنّه واجب بالإضافة إلى مجموع العمل لا ـ كلّ جزء جزء. أقول: هذا الدليل أيضاً غير تامّ لأنّه لا دليل على لزوم تحصيل الغرض إلّافى ثلاث حالات: الاولى: فيما إذا لم يكن المولى قادراً على البيان كما إذا كان محبوساً. الثانية: فيما إذا وقع الغرض بنفسه تحت أمر المولى كما إذا كان المأمور به فى الوضوء مثلًا عنوان الطهارة المعنوية التى هى من الامور البسيطة، فيجب الاحتياط فى الأجزاء حتّى يعلم بحصولها. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۵۶ الثالثة: فيما إذا حصل لنا العلم من ناحية دليل خارجى كالإجماع ونحوه بعدم حصول غرض المولى فيجب الاحتياط حتّى يعلم بحصوله. وفى غير هذه الموارد لا يجب تحصيل الغرض، ولا دليل على وجوبه، وإنّما الواجب على المكلّف الإتيان بالتكاليف الواصلة وامتثال الأوامر والنواهى الثابتة، فإنّها هى حلقة الإتّصال بين المولى والعبد، ولا علم للعبد بأغراض المولى، لأنّ أغراضه تحت إختياره ومربوطة به، ولا ربط للعبد بها إلّافى ما ذكر، فيدور أمره فى غيره مدار الإبلاغ والوصول. هذا أوّلًا. وثانياً: قد وقع فى هذا الوجه الخلط بين قصد الوجه وقصد الجزم، فإنّ قصد الوجه حاصل فى المقام لأنّه يأتى بالأكثر بقصد الوجوب لكن لا ـ جزماً بل احتمالًا، فالمفقود هو قصد الجزم (لا ـ قصد الوجه)، ولا ـ دليل على اعتباره، ولذلك اخترنا إمكان الاحتياط فى العبادات، ولو سلّمنا باعتبار قصد الجزم فإنّه منحصر بصورة التمكّن عنه، والمقام ليس كذلك. ثالثاً: فى قول المستدلّ من أنّ المصلحة قد تكون فى نفس الإنشاء: إن كان المقصود إمكان تصوّر ذلك فى مقام الثبوت فلا ـ إشكال فى إمكانه، وإلّا فإنّا لم نظفر به فى الشرعيّات فى مقام الإثبات حتّى فى مورد واحد. نعم قد يتوهّم بوجوده فى ثلاثة موارد: أحدها: الأوامر الامتحانيّة كما فى قصّة ذبح إسماعيل عليه السلام. والصحيح أنّ المصلحة فيها أيضاً فى نفس العمل لا فى خصوص الإنشاء: فإنّ فى قصّته عليه السلام وإن لم تكن المصلحة فى المأمور به المباشرى وهو الذبح، لكنّها كانت موجودة فى مقدّماته وفعل التهيّؤ للذبح والإقدام به، ولعلّ المأمور به الواقعى عند المولى كان هو الإتيان بمقدّمات الذبح الدالّة على كمال إيثار الخليل والذبيح وإخلاصهما، كما يشهد عليه قوله تعالى «قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا» كما لا يخفى. ثانيها: الأوامر الجزائيّة كما فى قصّة البقرة لبنى إسرائيل فقد ورد فى الحديث: «ولكن شدّدوا فشدّد اللّه عليهم» «۱» فإنّ ظاهره عدم وجود المصلحة فى لونها وسنّها، بل المصلحة كانت فى مجازاتهم بالتضييق عليهم. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۵۷ لكن الإنصاف فيه أيضاً أنّ المصلحة فى المنشأ لا فى الإنشاء، فإنّ اللون الخاصّ مثلًا وإن لم يكن ذا مصلحة بعنوان الأوّلى (لعدم كونه قيداً فى المأمور به فى إبتداء الأمر) لكنّه صار ذا مصلحة بعنوان ثانوى وهو سدّ باب الأعذار الواهيّة واللجاج من المكلّفين فى مقابل الأوامر الإلهيّة. ثالثها: بعض الأوامر الواردة فى مقام التقيّة، حيث إنّ الإمام عليه السلام ينشأ الوجوب فى ذلك المقام، مع أنّه لا وجوب فى الواقع ولا مصلحة فى الفعل المتعلّق للأمر الذى صدر تقيّة، وإنّما المصلحة فى نفس الإنشاء. والصحيح خروج هذا القسم عن محلّ البحث أيضاً، لأنّ محلّه هو الأوامر الجدّية، أى البحث فى المقام فى أنّه هل يوجد فى الشريعة قانون جدّى كانت المصلحة فيه فى نفس الإنشاء، أو لا؟ والأوامر الصادرة تقيّة ليست جدّية، ولذا يقال: إنّ أصالة الجدّ فيها ساقطة. هذا كلّه فى البراءة العقليّة. وأمّا البراءة النقلية فالمحقّق الخراسانى رحمه الله تبعاً للمشهور ذهب إلى جريانها، لأنّ عموم حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية ما شكّ فى جزئيّته، ويعيّن الواجب فى الأقلّ. ثمّ يستشكل على نفسه بما حاصله: أنّ البراءة تجرى فيما تناله يد الوضع والرفع التشريعيين، وجزئيّة السورة المجهولة مثلًا ليست بمجعولة شرعاً، لأنّها ليست أثراً شرعيّاً (كحرمة شرب التتن أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال) وممّا يترتّب عليها أثر شرعى (كالشكّ فى الالتزام النفسانى المجرّد عن اللفظ فى باب النذر الذى يكون سبباً لوجوب الوفاء شرعاً). ويجيب عنه: بأنّ الجزئيّة وإن لم تكن مجعولة لكونها أمراً انتزاعياً، إلّاأنّ منشأ انتزاعها وهو الأمر مجعول شرعى، وهذا كافٍ فى صحّة جريان البراءة فيها. ثمّ إستشكل ثانياً: بأنّه بعد جريان البراءة فى الأمر بالأكثر (الذى هو منشأ انتزاع الجزئيّة) لا يبقى أمر يتعلّق بالأقل لأنّ متعلّق الأمر هو الكلّ لا ـ الجزء، وحينئذٍ لا وجه لجريان البراءة وتعيّن الواجب فى الأقل. وأجاب عنه أيضاً: بأنّ الأمر بالأقلّ يثبت بالجمع بين أدلّة الاجزاء وأدلّة البراءة الشرعيّة، حيث إنّ وجوب الأقل معلوم بنفس أدلّة الاجزاء، ووجوب الأكثر منفى بالبراءة انوار الأصول، ج۳،

ص: ۱۵۸ الشرعيّة فيكون حديث الرفع بمنزلة الإستثناء لأدلّة الأجزاء، ويقيّد إطلاقها لحالتى العلم والجهل بجزئيّة الأجزاء فكأنّ الشارع قال: «يجب فى الصّلاة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهّد مطلقاً، علم بها المكلّف أم لا، وأمّا السورة فهى واجبة فى خصوص ما إذا علم بجزئيّتها»، أو أنّه قال: «ايت بالكلّ إلّاالسورة لأنّك لا تعلم أنّه واجب». أقول: لا حاجة فى حلّ المشكلة إلى طىّ هذا الطريق، لإمكان حلّها بالأوامر الضمنيّة فيقال: إنّ حديث الرفع ينفى خصوص الوجوب الضمنى المتعلّق بما شكّ فى جزئيته، ولا ينفى الوجوب عن الباقى. بقى هنا أمران: الأوّل: قد يقال أنّ المحقّق الخراسانى قد عدل عن مقالته فى بعض كلماته، وذهب إلى عدم جريان البراءة عقلًا وشرعاً فقال فى تعليقته على كتابه (كفاية الاصول) ما لفظه «لكنّه لا يخفى أنّه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، وهو ما إذا علم إجمالًا بالتكليف الفعلى، ضرورة أنّه ينافيه رفع الجزئيّة المجهولة، وإنّما يكون مورده ما إذا لم يعلم به، بل علم مجرّد ثبوته واقعاً (يعنى ولو لم يكن فعليّاً) «۱». ولعلّه مبنىّ على ما اختاره سابقاً من أنّ العلم الإجمالى إذا علم كونه فعلياً من جميع الجهات يكون علّة تامّة للتنجّز فلا يمكن صدور الترخيص لأطرافه من ناحية الشارع. ولكن بما أنّ الصحيح المختار فى ذلك البحث عدم كون العلم الإجمالى علّة تامّة، وإنّه ليس إلّا مجرّد المقتضى للإحتياط (وذلك لأنّه لا يستفاد من أدلّة الواجبات والمحرّمات إلّاكونها مقتضية للفعليّة، غير منافية لما يعرض عليها من العناوين الثانوية وغيرها ممّا يمنعها عن الفعليّة، وإنّه لا طريق لنا إلى كشف الفعليّة من جميع الجهات من ظواهر الأدلّة نعم إذا ثبت المقتضى ولم يمنع منه مانع نحكم بفعليّته) فلا مانع حينئذٍ من جريان البراءة فى ما نحن فيه. الثانى: قد يتصوّر إمكان جريان أصالة الاشتغال فى ما نحن فيه، وذلك من طريقين: أحدهما: استصحاب اشتغال الذمّة بالتكليف. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۵۹ وفيه: أنّ البراءة مقدّمة على الإشتغال لأنّها فى محلّ الكلام بمنزلة الأصل السببى، وأصالة الاشتغال أصل مسبّبى، لأنّ منشأ الشكّ فى فراغ الذمّة إنّما هو الشكّ فى جزئية السورة مثلًا، وهو يرتفع بجريان البراءة فيرتفع موضوع أصالة الاشتغال. ثانيهما: أنّ الشكّ فى المقام يرجع إلى الشكّ فى المحصّل، لأنّ المأمور به وهو عنوان الصّلاة مثلًا عنوان بسيط، ولا نعلم أنّه هل يحصل بإتيان تسعة أجزاء، أو لا؟ فلابدّ لإحرازه من إتيان الجزء العاشر أيضاً. وفيه: أنّه ليست الصّلاة أمراً خارجاً وراء الاجزاء، حاصلًا منها ومسبّباً عنها حتّى يكون الشكّ شكّاً فى المحصّل، بل إنّما هى عين الاجزاء، والأمر بها منبسط على الاجزاء. هذا كلّه فى الجهة الاولى، وهى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الجزء والكلّ.

الجهة الثانية: فى الشرائط

(فى ما إذا كان الأقل والأكثر من قبيل الشرط والمشروط، وكان منشأ انتزاع الشرطيّة أمراً خارجاً عن المشروط مبايناً له فى الوجود كالطهارة بالنسبة إلى الصّلاة). وقد ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله هنا أيضاً إلى التفصيل بين البراءة العقليّة والبراءة الشرعيّة كما ذهب إليه فى المقام الثالث الآتى أيضاً (وهو الشكّ فى القيود) فقال بجريان البراءة شرعاً وعدم جريانها عقلًا بناءً على مسلكه المتقدّم فى المقام الأوّل (الشكّ فى الأجزاء)، وادّعى أنّ عدم جريان البراءة العقليّة فى الشرائط والقيود أظهر من عدم جريانها فى الأجزاء بدعوى أنّ الإنحلال المتوهّم (هناك بتقريب كون الأقل ممّا علم وجوبه تفصيلًا إمّا نفسياً أو مقدّمياً) لا يكاد يتوهّم فى المقام، فإنّ الجزء الخارجى ممّا يمكن فيه دعوى اتّصافه بالوجوب الغيرى المقدّمى، إذ لكلّ جزء خارجى وجود آخر مستقلّ غير وجود الجزء الآخر وإن كان العرف يرى للمجموع وجوداً واحداً، بخلاف الجزء التحليلى المتصوّر فى المقام كالتقيّد والاشتراط فلا وجود له خارجاً غير وجود المجموع الواجب بالوجوب النفسى الاستقلالى، فلا يتّصف بالوجوب حتّى الوجوب النفسى الضمنى. هذا فى البراءة العقليّة. وأمّا البراءة النقليّة فقد فصّل فيها بين الشرائط والقيود، وقال بجريانها فى الشرائط انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۶۰ وعدم جريانها فى القيود لأنّ المشروط بالشرط المشكوك (وهو الصّلاة مع الطهارة) مع المطلق (وهو الصّلاة المطلق) يكون فى نظر العرف من قبيل الأقل والأكثر، فيأتى فيه ما ذكره من التفصيل فى الاجزاء، وأمّا المقيّد بالقيد المشكوك (كالرقبة المؤمنة) مع المطلق (وهو الرقبة المطلقة) يكون فى نظر العرف من قبيل المتباينين الأجنبيين فلا تجرى فيه البراءة النقليّة كالبراءة العقليّة. أقول: الحقّ جريان البراءة

مطلقاً فی الشرائط أیضاً کالأجزاء (وأمّا القیود فسیوافیک البحث عنها فی الجهة الثالثة تفصیلًا فانتظر) وذلک لشمول الأمر الضمنی للشرائط کالأجزاء، والفرق بینهما أنّ الأمر الضمنی فی الأجزاء یتعلّق بالجزء نفسه، وأمّا فی الشرائط فیتعلّق بوصف الاشتراط لا بنفس الشرط، وهذا المقدار من الفرق لا- یمنع عن الانحلال فی الشرائط. وبالجملة إنّ مسألة الانحلال فی المقام مبنیة علی تعلّق الأمر الضمنی بالشرائط لا علی تعلّق الأمر المقدّمی الغیری بها حتّی یتوهّم محذور الخلف أو محذور لزوم عدم الانحلال من الانحلال الذی مرّ بیانهما تفصیلًا فی استدلال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

الجهة الثالثة: فی القیود

اشارة

(أی فی ما إذا کان الأقل والأکثر من قبیل الشرط والمشروط أیضاً ولکن کان منشأ إنتزاع الشرطیّة أمراً داخلًا فی المشروط متّحداً معه فی الوجود کوصف الإیمان بالنسبة إلی الرقبة) وفیها ثلاثة أقوال: ۱- ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من کونها من قبیل المتباینین فیجب فیها الاحتیاط مطلقاً. ۲- ما ذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله من التفصیل بین القیود المقوّمة وغیر المقوّمة ووجوب الاحتیاط فی الاولی دون الثانیة. ۳- ما ذهب إلیه الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی تهذیب الاصول وهو القول بالبراءة المطلقة. واستدلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله للقول الأوّل بأنّ القیود من الاجزاء التحلیلیّة التی لا- انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۶۱ یمیّزها إلّاالعقل، فلا تمیز لها فی الخارج أصلًا، فیعدّ واجد الجزء التحلیلی وفاقده من المتباینین، لا من الأقل والأکثر، فدعوی الانحلال فیها بتخیّل إنّ ذات المطلق کالرقبة والعام کالحیوان مطلوبان قطعاً بالطلب النفسی أو الغیری، ومطلوبیة المقیّد والخاصّ مشکوکة، مدفوعة بأنّ ذاتی المطلق والعام لیستا مقدّمتین للمقیّد والخاص حتّی یکونا واجبتین علی کلّ تقدیر. واستدلّ المحقّق النائینی رحمه الله بما حاصله: أنّ القید والخصوصیّة الزائدة المشکوکة إذا کانت من مقوّمات المعنی المتخصّص بها عقلًا کالفصل بالنسبة إلی الجنس، بمعنی أنّ الأکثر کان مرکّباً من الجنس والفصل کما إذا کان الواجب مردّداً بین ذبح الحیوان مطلقاً- بقرة کان أو شاة- وبین ذبح الشاة بالخصوص ففی هذه الصورة یجب الاحتیاط بإتیان الأکثر (وهو الشاة التی ینحلّ بالتحلیل العقلی إلی جنس وفصل) لأنّ الأکثر وإن کان مرکّباً عند العقل إلّاأنّه بنظر العرف یکون مفهوماً بسیطاً مبایناً لمفهوم الأقل فالشاة والحیوان عند العرف من المتباینین. وإن شئت قلت: إنّه من قبیل دوران الأمر بین التعیین والتخییر، ومقتضی القاعدة فیه هو التعیین لا البراءة عن الخصوصیّة، وهکذا إذا کانت الخصوصیّة الزائدة المشکوکة من مقوّمات المعنی المتخصّص بها بنظر العرف وإن لم یکن من مقوّماته عقلًا، کما إذا کان الواجب مردّداً بین شراء جاریة رومیة وبین جاریة مطلقاً، حیث إنّ الرومیّة لیست من مقوّمات الجاریة عقلًا ولکن العرف یرونها نوعاً آخر مقابل الجاریة الحبشیة مثلًا، وأمّا إذا لم تکن الخصوصیّة الزائدة المشکوکة من مقوّمات المعنی لا عقلًا ولا عرفاً کما إذا کان الواجب مردّداً بین الرقبة المطلقة وبین الرقبة المؤمنة أو بین العبد المطلق وبین العبد الکاتب فیجوز إجراء البراءة بالنسبة إلیها لأنّ اعتبار قید الإیمان أو الکتابة مثلًا یحتاج إلی مؤونة زائدة من البیان فی عالم الثبوت والإثبات، ثمّ قال فی ذیل کلامه: إنّ الضابط فی المقوّمیة کون التخلّف فی المعاملة من قبیل التخلّف فی العنوان فتکون المعاملة باطلة کما إذا قال بعتک شاة ولم تکن شاة بل کان فرساً مثلًا، والضابط فی عدمها کون التخلّف من قبیل الأوصاف التی یوجب تخلّفها خیار تخلّف الوصف فقط کما إذا قال بعتک هذا العبد الکاتب ولم یکن کاتباً «۱» (انتهی). واستدلّ فی تهذیب الاصول للقول الثالث: بما حاصله: أنّ متعلّق البعث والزجر إنّما هو انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۶۲ الماهیات والعناوین دون المصادیق الخارجیّة، وعلیه فالمدار فی دوران الأمر بین الأقل والأکثر إنّما هو ملاحظة لسان الدلیل الدالّ علی الحکم حسب الدلالة اللفظیّة العرفیّة، لا المصادیق الخارجیّة، ومن المعلوم أنّ البعث إلی الطبیعه (کطبیعة الرقبة) غیر البعث إلی الطبیعة المقیّدة (کطبیعة الرقبة المؤمنة)، والنسبة بین المتعلّقین هو القلّة والکثرة وإن کانت المصادیق علی غیر هذا النحو، وحینئذٍ نقول: إنّ البعث إلی طبیعة الرقبة معلوم، وتعلّقه إلی المؤمنة مشکوک فیه، فتجری البراءة عن المشکوک، وهکذا المرکّبات التحلیلیّة کالجنس

والفصل لأنّ الموضوع ينحلّ عند العقل إلى معلوم ومشكوك فيه، فالصلاة المشروطة بالطهارة عين ذات الصّلاة فى الخارج، كما أنّ الرقبة المؤمنة عين مطلقها فيه، والإنسان عين الحيوان وهكذا، وإنّما الافتراق فى التحليل العقلى، وهو فى الجميع سواء، فكما تنحلّ الصّلاة المشروطة بالصلاة والاشتراط، كذا ينحلّ الإنسان إلى الحيوان والناطق، ففى جريان البراءة وقيام الحجّة على المتيقّن دون المشكوك سواء فى الجميع» «۱». أقول: الأقوى هو القول الثانى وهو ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله، نعم بالنسبة إلى القيود غير المقوّمة، المختار هو البراءة العقلائيّة لا العقليّة بناءً على ما حقّقناه فى مبحث البراءة. وعلى أى حال لا فرق بين الأجزاء والشرائط والقيود إلّافى القيود المقوّمة لأنّها فى نظر العرف من قبيل المتباينين وإن لم يكن كذلك بالدقّة العقليّة، وإن شئت فاختبر نفسك فيما إذا أمر المولى بصناعة مصنوع خشبى يتردّد بين كونه سريراً أو نافذة، ففى هذه الحالة وإن كانت وصف السريرية وغيرها من الأعراض للخشب لكنّها تعدّ عند العرف من المقوّمات، والسرير والنافذة عندهم متباينان كالسيّارة والطائرة، وإن كانتا مصنوعتين من الخشب والحديد، ولذلك يوجب التخلّف فيهما بطلان المعاملة لا مجرّد خيار تخلّف الوصف. وبالجملة إنّ المعيار فى التباين والوحدة ليس الجنس والفصل المنطقيين بل المعيار الصدق العرفى وإن كان الاختلاف فى الاعراض. هذا- بخلاف ما إذا كانت القيود غير مقوّمة عند العرف كقيد الإيمان فى الرقبة المؤمنة وقيد الكتابة فى العبد الكاتب، فيكون الفاقد والواجد من قبيل الأقل والأكثر فتجرى البراءة بالنسبة إلى الأكثر. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۶۳ ومن هنا يظهر الإشكال فى كلمات الأعلام الثلاثة: أمّا المحقّق الخراسانى رحمه الله فيرد عليه أنّ المقيّد والفاقد للقيد إنّما يكونان من المتباينين فيما إذا كانا من قبيل الماهيّة بشرط شىء والماهيّة بشرط لا، مع أنّ مطلق الرقبة والرقبة المؤمنة مثلًا يكونان من قبيل الماهيّة بشرط شيء والماهيّة لا بشرط، وإلّا يلزم أن يكون الفاقد للجزء والواجد له أيضاً من المتباينين وأن تكون الصّلاة بشرط الجزء العاشر مباينة للصّلاة بشرط تسعة الاجزاء، وهذا مخالف لما ذهب إليه نفسه من كونهما من قبيل الأقل والأكثر. هذا مضافاً إلى أنّ الميزان كما قلنا صدق التباين وعدمه عند العرف، وكون القيد من القيود المقوّمة وعدم كونه منها فى نظر العرف، فربّ وصف لا يعدّ مقوّماً لموصوفه عرفاً كالقراءة والكتابة فى العبد القارى والكاتب فيكون التخلّف فيه من قبيل التخلّف فى الوصف موجباً للخيار فقط، وربّ وصف يعدّ من مقوّمات موصوفه عند العرف كوصف السريريّة والنافذية فيما إذا اشترى شيئاً بعنوان إنّه سرير فتبيّن كونه نافذة. فيكون التخلّف فيه من قبيل التخلّف فى العنوان، الموجب لبطلان المعاملة. إن قلت: ما هو الضابط فى التباين وعدمه وفى المقوّميّة وعدمها عند العرف؟ قلنا: إنّما يرى العرف التباين فيما إذا كانت الآثار المترتّبة متفاوتة مختلفة كالآثار المترتّبة على السرير والنافذة، وإذا كانت الآثار قريبة كالآثار المترتّبة على العبد الكاتب وغير الكاتب (حيث إنّهما مشتركان فى خدمات كثيرة) فلا يحكم العرف بالتباين بل يرى التخلّف فيه مجرّد التخلّف فى وصف من الأوصاف. وأمّا ما ذهب إليه فى تهذيب الاصول من أنّ متعلّق البعث والزجر إنّما هو الماهيّات والعناوين. فيرد عليه: إنّه إمّا أن يكون المراد منه الفاظ الماهيّات كلفظ الغنم والشاة، أو يكون المراد الصور المتصوّرة فى الذهن، والأوّل لا معنى له كما لا يخفى، والثانى يحتمل فيه وجهان: أحدهما: أن يكون المقصود الصور الذهنيّة بما هى صور ذهنيّة، والثانية: الصور الذهنيّة بما هى مشيرة إلى الخارج، والأوّل أيضاً لا يمكن أن يكون متعلّقاً للأمر والنهى قطعاً، فيتعيّن أن يكون المتعلّق العناوين بما هى مشيرة إلى الخارج، وهذا يرجع فى الحقيقة إلى كون المتعلّق هو الخارج لا الماهية والعنوان، وأمّا تعلّقهما ابتداءً بالعنوان فلأجل العبور إلى الخارج. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۶۴ وإن شئت قلت: الطلب التشريعى كالطلب التكوينى، فكما أنّ المولى فى طلبه التكوينى للماء مثلًا يطلب الماء الموجود فى الخارج لأنّه منبع كلّ أثر، كذلك فى طلبه التشريعى كما إذا أمر عبده بإتيان الماء عوضاً عن تصدّى نفسه لإتيانه، فلا إشكال فى أنّ متعلّق أمره وطلبه هذا أيضاً إتيان الماء الموجود فى الخارج، وقسّ عليه سائر الأوامر والنواهى الصادرة من سائر الموالى والشارعين. وهاهنا امور ينبغى التنبيه عليها:

الأمر الأوّل: الشك فى جزئيّة شيء أو شرطيّته عند النسيان

فيما إذا شكّ فى جزئيّة شىء أو شرطيته فى حال نسيانه، وإنّه هل يوجب النسيان ارتفاع الجزئيّة أو الشرطيّة أو لا؟ وبعبارة اخرى: هل

الأصل فی الأجزاء والشرائط رکنیة کلّ واحد منها (حتّی یوجب النسیان بطلان العمل) أو لا؟ والبحث فیه یقع فی ثلاث مقامات: المقام الأوّل: فی مقتضی الدلیل الاجتهادی. المقام الثانی: فی مقتضی الأصل العملی. المقام الثالث: فی کیفیة الخطاب بالنسبة إلی الناسی بناءً علی عدم اطلاق دلیل الجزء أو الشرط لحال النسیان. أمّا المقام الأوّل: فیتصوّر له صور ثلاث: الاولی: ما إذا دلّ الدلیل علی الجزئیّة أو الشرطیّة بلسان الحکم الوضعی کقوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابفاتحة الکتاب» فلا إشکال فی إطلاقه حینئذٍ لحال النسیان. الثانیة: ما إذا کان الدلیل بلسان الأمر، وکان إرشاداً إلی الجزئیّة أو الشرطیّة فلا إشکال أیضاً فی اطلاقه لحال النسیان. الثالثة: ما إذا استفدنا الجزئیّة أو الشرطیّة من أمر مولوی تکلیفی، ودلّ علی الجزئیّة بمدلولها الالتزامی ففی هذه الصورة تختصّ الجزئیّة أو الشرطیّة بحال الذکر والإلتفات، لإمتناع توجّه الخطاب إلی الناسی، فیکون مقتضی القاعدة الأوّلیة حینئذٍ اختصاص الجزء أو الشرط انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۶۵ بالعالم الملتفت بخلاف الصورتین الأوّلیین لعموم الدلیل فیهما، اللهمّ إلّاأن یکون هناک قاعدة حاکمة علیه کقاعدة لا تعاد وحدیث رفع النسیان وشبه ذلک. أمّا المقام الثانی: أی الذی تصل النوبة إلیه بعد فقدان الدلیل الاجتهادی فیأتی فیه کلّ واحد من الأقوال الثلاثة المطروحة فی الأقل والأکثر الارتباطیین (القول بالاشتغال مطلقاً والقول بالبراءة مطلقاً والقول بالتفصیل بین البراءة العقلیّة والبراءة النقلیّة) لأنّ المقام من صغریات ذلک البحث لأنّا نعلم إجمالًا بتعلّق التکلیف بالجزء أو الشرط ونشکّ فی اطلاقه لحالتی الذکر والنسیان (وهو الأکثر) أو اختصاصه بحال الالتفات فقط (وهو الأقل) فالمختار حینئذٍ فی ما نحن فیه هو البراءة عقلًا ونقلًا کما مرّ هناک، والمراد من البراءة النقلیّة هنا إنّما هو مفاد فقرة «رفع ما لا یعلمون» من حدیث الرفع، لا فقرة «رفع النسیان» لأنّها من الأدلّة الاجتهادیّة، وحاکمة علی اطلاق أدلّة الجزئیّة والشرطیّة لو کان هناک اطلاق. أمّا المقام الثالث: فقد وقع الأعلام (القائلون باختصاص أوامر الجزئیّة والشرطیّة بحال الذکر) فی حلّ مشکلة تعدّد الخطابین فی حیص وبیص، فذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی عدم إمکان توجّه الخطاب إلی الناسی، وتصحیح صلاته من طریق وجود الملاک (ملاک المحبوبیّة) وذهب جماعة إلی إمکان توجّه الخطاب إلیه وذکروا لتصحیحه طرقاً ثلاثة: الأوّل: ما ذکره الشیخ الأعظم رحمه الله وهو أنّه یکفی فی تصحیح عبادة الناسی اعتقاده توجّه أمر الملتفت إلیه فیأتی بالفاقد للجزء بداعی إطاعة الأمر بالصلاة، وإنّما الخطأ فی التطبیق. وأورد علی هذا الوجه: بأنّ الخطأ فی التطبیق متوقّف علی تصویر خطاب للناسی فی الرتبة السابقة، وهو محلّ الکلام والإشکال. الثانی: أن یکلّف الملتفت بتمام المأمور به، والناسی بما عدا المنسی، لکن لا بعنوان الناسی حتّی یلزم الانقلاب إلی الذاکر بمجرّد توجّه الخطاب إلیه بل بعنوان آخر عام، ملازم لجمیع مصادیقه، کعنوان الصائم إذا فرض کونه ملازماً لمصادیق النسیان فیقال: «أیّها الصائم أقم الصّلاة بتسعة الأجزاء». ویرد علیه: إنّ اختیار عنوان ملازم عام فی جمیع الموارد أمر مشکل جدّاً أو محال. الثالث: أن یوجّه الخطاب بالنسبة إلی تسعة أجزاء مثلًا بعنوان أیّها المکلّفون، وبالنسبة إلی الجزء العاشر بعنوان أیّها الذاکر. وهذا وجه جیّد.

الأمر الثانی: فی زیادة الأجزاء والشرائط

وتنقیح البحث فیه یحتاج إلی رسم امور: الأوّل: فی أنّ اعتبار أجزاء المرکّب یتصوّر علی ثلاث صور: تارةً یعتبر بشرط لا، کما إذا دلّ الدلیل علی لزوم إتیان الرکوع بشرط الوحدة، واخری لا بشرط، کما فی ذکر التسبیح الکبری فی الرکوع، وهی بنفسها علی قسمین: فتارةً تعتبر الزیادة جزء للصّلاة کما فی مثال التسبیح فی الرکوع، واخری لا تعتبر جزء للصلاة کما أنّها لیست مضرّة بصحّة العمل (کما فی زیادة المسح فی الوضوء) إلّامن ناحیة التشریع المحرّم، وثالثة نشکّ فی کیفیّة اعتبارها. ومن ناحیة اخری: تارةً تکون الزیادة من سنخ المأمور به کما فی الرکوع الزائد، واخری تکون من غیر نسخه کما إذا أتی فی الصّلاة بأذکار أو أفعال من غیر نسخ أفعالها وأذکارها. ثمّ إنّ کلّ ذلک إمّا یأتی به بقصد الجزئیّة فیکون نوعاً من التشریع، أو یأتی بها من غیر قصد الجزئیّة، فلابدّ من البحث فی أنّه ما هو مقتضی الأصل العملی حینئذٍ؟ فانتظر. الثانی: قد یستشکل فی أصل تصویر الزیادة فی الأجزاء حقیقة فیقال: أساساً لا تتصوّر الزیادة فی الاجزاء لأنّها إمّا أخذت فی عنوان المأمور به بشرط لا فترجع الزیادة حینئذٍ إلی النقصان، لأنّ للمرکّب حینئذٍ قید عدمی

(وهو عـدم إتيان الزيادة) وهو ينعـدم بإتيان الزيادة، أو أخذت لا بشـرط فلا تصدق الزيادة حينئذٍ، أى لا يكون الزائد زائداً فى المأمور به، لأنّ المأمور به حينئذٍ إنّما هو طبيعى الجزء من غير اعتبار وجود فرد آخر من الطبيعى معه، ولا اعتبار عـدمه لأنّه على الفرض غير مقيّد بكونه وجوداً واحـداً ولا بكونه متعـدّداً، فلو وجـد فردان من الطبيعى أو أكثر يصدق على الجميع أنّها من مصاديق المأمور به فلا تتصوّر الزيادة. وقد اجيب عنه بوجوه أحسـنها: أنّ الزيادة وإن ترجع إلى النقيصة بالدقّة العقليّة لكنّه لا إشكال فى صدقها عند العرف، والمقصود فى المقام إنّما هو البحث فى إيجاب الزيادة العرفيّة بطلان المأمور به وعـدمه. وإن شـئت قلت: إنّ الحكم فى ما نحن فيه لا يـدور مـدار التسـمية وصـدق عنوان الزيـادة أو النقيصـة، بل البحث فى أنّ ما أتى به زائـداً على الاجزاء هل يوجب الفساد أو لا، سواء صـدق عليه اسم الزيـادة أو لاـ ومن تلـك الوجوه: أنّه يتصوّر فى اعتبار المأمور به شقّ ثالث، وهو أن يعتبر المولى انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۶۷ صـرف الوجود من الطبيعـة، أى مـا هو عـادم العـدم ونقيضه، فقهراً ينطبق المـأمور به على أوّل وجود من تلك الطبيعـة التى أخـذت جزءً، ولاـ ينطبق على الوجود الثـانى، بـل يصـدق عليه عنوان الزيادة حقيقـة. ولكن يرد عليه: أنّه لا يخلو الأمر فى مقام الثبوت والواقع من إحـدى الحالات الثلاثـة فإمّا أخذت الماهيّة لا بشـرط أو بشـرط شـىء أو بشـرط لا، والحصـر عقلى لا يتصوّر فيه شقّ رابع بعنوان صـرف الوجود، بل لا يكون صـرف الوجود أيضاً خارجاً من هذه الثلاثة. الثالث: فى مقتضى الأصل العملى فيما إذا أتى بالزائد من دون قصـد الجزئيّـة والتشـريع. ربّمـا يقـال: إنّ جميع المبانى المـذكورة فى النقيصـة تأتى هنا أيضاً، فيكون الأصل (بناءً على ما هو المختار هناك) هو البراءة لأنّه لو كانت الزيادة مضرّة وموجبة للبطلان لكان على الشارع البيان. وإن شئت قلت: إنّ كون الزيادة موجبة للبطلان سواء كانت عمديـة أو سـهوية متوقّف على اعتبار الجزء بشـرط لا، أى اعتباره مقيّداً بعدم الزيادة، والشكّ فيه يرجع إلى الأقل والأكثر فى المركّبات التحليلية، وقد تقدّم أنّ المختار فيها جريان البراءة، فمقتضـى الأصل عدم البطلان إلّاأن يدلّ دليل خاصّ على أنّ الزيادة مطلقاً موجبـة للبطلان، كما ورد الـدليل على البطلان فى باب الصّلاة والطواف عنـد الزيادة العمديـة. لكن يمكن أن يقال: بأنّ بناء العقلاء فى المركّبات المخترعـة مثل الأدوية والأغذية على عدم جواز إتيان الزيادة، فلو أمر المولى بمعجون من كذا وكذا لم يجز التعدّى من الأجزاء والحدود التى بيّنها، وهذا يمنع عن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وعن جريان أصل البراءة الشرعيّة (قاعدة رفع مـا لاـ يعلمون) لأنّ السـيرة العقلائيّـة- بعـد امضـاء الشارع ولو بعـدم الردع- بمنزلـة الأمارة وتوجب رفع موضوع البراءة (وهو الشكّ) وتكون واردة عليها، والنتيجـة حينئـذٍ قاعـدة الاشـتغال وبطلان العمل بالزيادة. الرابع: بناءً على كون الأصل الأوّلى هو البراءة- هل يلزم البطلان من ناحيـة اعتبار قصـد القربـة فى التعبّـديات أو لا؟ وهـذا يتصوّر له صورتان: تارةً يأتى بالزيادة بقصـد الزيادة بحيث لولاها لا يأتى بالعمل برأسه فلا إشـكال حينئـذٍ فى البطلان لعـدم تحقّق قصد القربة وعدم تمشّيه، ولكن مثل هذا نادر انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۶۸ جـدّاً، واخرى يـأتى بهـا من باب تطبيق المأمور به عليها من دون أن يكون محرّكه الإتيان بالزيادة بل المحرّك هو إطاعـة المولى كيفما كان، فالحكم بالصحّة هو الأقوى على فرض جريان البراءة فى المقام.

الأمر الثالث: هل يسقط الوجوب عند تعذر وجود الجزء أو الشرط ...؟

اشارة

إذا تعذّر وجود جزء أو شرط أو عدم مانع بواسطة الاضطرار أو أحد الأعذار الاخر، بمعنى أنّه اضطرّ إلى ترك جزء من أجزاء الواجب أو ترك شرط من شرائطه أو اضطرّ إلى وجود مانع أو اكره مثلًا إلى ترك ما لوجوده دخل فى الواجب أو إلى فعل ما لعدمه دخل، فيه فهل مقتضـى القواعـد والأدلّـة سـقوط الوجوب عن الباقى، أو لا؟ وبعبارة اخرى: هل الجزئيّـة والشـرطيّة والمانعية مطلقة شاملة لحالتى الاختيـار والعـذر أو تختصّ بحـال الاختيـار ولازمه وجوب الإتيان بالباقى؟ لابـدّ من إيراد البحث فى أربع مقامات: الأوّل: فى مقتضـى الأدلّـة الخاصّـة فى كـلّ مورد. الثـانى: فى مقتضـى إطلاقـات أدلّـة الجزئيّـة والشـرطيّة. الثالث: فى مقتضـى الاصول العمليّـة. الرابع: فى مقتضـى «قاعـدة الميسور» ودائرة شـمولها. أمّـا المقـام الأـوّل: فمحـلّ البحث عنه هو الفقه لا الاصول كما لا يخفى. وأمّا المقام الثانى:

فالتحقيق فيه أن يقال: يتصوّر لأدلّة الجزئيّة والشرطيّة ثلاث حالات: تارةً: تكون الأدلّة بلسان الحكم الوضعى كقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»، فلا إشكال فى إطلاقها وشمولها لحالتى الإختيار والعذر. واخرى: يكون لسانها لسان الحكم التكليفى مع كونها من قبيل الأوامر الإرشاديّة، أى تكون إرشادة إلى الجزئيّة أو الشرطيّة كقوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۶۹ ... وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا ...» «۱» فلا إشكال أيضاً فى الاطلاق. وثالثة: تكون الأدلّة بلسان الحكم التكليفى مع كونها أوامر مولويّة، فالصحيح حينئذٍ اختصاصها بحال الاختيار لاستحالة تعلّق الأمر بفاقد القدرة، وامتناع التكليف بما لا يطاق. وأمّا المقام الثالث: فلا إشكال فى أنّ الأصل الجارى فى المقام هو البراءة عن وجوب الباقى، أى وجوب الصّلاة بدون الطهارة على فاقد الطهورين مثلًا. ولكن قد يقال، بجريان استصحاب الوجوب، ويقدّم على البراءة إمّا لكونه حاكماً عليها أو من باب أخصيّة أدلّته من أدلّة البراءة (كما هو المختار فى محلّه). يمكن الإيراد عليه: أوّلًا: بعدم اتّحاد قضية المشكوكة والمتيقّنة من حيث الموضوع، لأنّ الموضوع فى المتيقّنة هو مجموع القيد والمقيّد (الطهارة مع الصّلاة) وفى المشكوكة ذات المقيّد من دون القيد. واجيب عنه بوجهين: أحدهما: أنّ المستصحب هنا إنّما هو كلّى الصّلاة، أى القدر الجامع بين الصّلاة من دون الطهارة والصّلاة مع الطهارة، وهو واحد فى القضيتين. ثانيهما: وجود الوحدة عرفاً، لأنّ الجزء أو القيد المتعذّر كثيراً مّا لا يكون من مقوّمات الموضوع فى نظر العرف بل يكون من حالاته. والإنصاف عدم تماميّة كلا الوجهين: أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ استصحاب الكلّى فى المقام من مصاديق القسم الثالث منه (وهو ما إذا إنعدمت الطبيعة الموجودة ضمن فرد بإنعدام ذلك الفرد، وشككنا فى وجودها ثانياً بقيام فرد جديد مقام الفرد الأوّل) والمعروف عند المحقّقين عدم حجّيته. وأمّا الوجه الثانى: فلعدم وجود الاتّحاد عند العرف بين واجد الجزء وفاقده، كالحجّ مع الوقوف فى عرفات والحجّ مع عدم الوقوف فيها، وأمّا التسامح العرفى فهو يأتى فيما إذا كان التفاوت جزئيّاً، كما إذا نقص من الماء الكثير رطلًا مثلًا وشككنا فى بقائه على الكرّية. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۰ وثانياً: بأنّ استصحاب الوجوب يتصوّر بالنسبة إلى ما إذا فُقد الطهورين مثلًا بعد دخول الوقت، وأمّا إذا فقد قبله فلا تجب عليه الصّلاة حتّى يستصحب وجوبها، اللهمّ إلّاأن يقال بوجوبها قبل الوقت أيضاً على نحو الواجب المعلّق، لكن المختار عدم صحّته فلا وجه لجريان استصحاب الوجوب، بل الجارى إنّما هو استصحاب عدم الوجوب. وقد يقال: إنّ هذا الاستصحاب من قبيل القسم الثانى للكلّى لا الثالث لأنّه من قبيل الشكّ فى بقاء الحيوان من جهة تردّده بين طويل العمر وقصير العمر لأنّ الوجوب المتعلّق بالمركّب هنا مردّد بين تعلّقه به على أن يكون الجزء المتعذّر جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذّره، أو يكون جزءاً له فى حال الاختيار فقط فيبقى التكليف بالباقى على حاله. واجيب عنه: بأنّه غير معقول لأنّه لازمه تعلّق طلب واحد بعشرة أجزاء تارةً، وبتسعة أجزاء اخرى، هذا محال، لأنّ الطلب الواحد لا يتعلّق بشيئين مختلفين، فلا يمكن اندراجه فى القسم الثانى من استصحاب الكلّى. ثمّ إنّه ذكر فى المقام وجه آخر للاستصحاب، وهو أن يستصحب شخص الوجوب السابق المتعلّق بالمركّب لأنّه منبسط على أجزاء المركّب، وبعد تعذّر بعض أجزائه يكون الوجوب فى المركّب الناقص عين الوجوب الأوّل الذى كان منبسطاً على المركّب التامّ، غايته أنّ حدّه قد تبدّل بحدّ آخر، نظير البياض المنبسط على جسم طويل فيما إذا انفصل منه جزء وصار قصيراً، حيث إنّ البياض الباقى فى الجسم القصير هو عين ذلك البياض الأوّل، غايته أنّه تبدّل حدّه بحدّ آخر. والجواب عنه: إنّ المركّب الناقص الباقى كان واجباً ضمن المركّب التامّ لا مستقلًا مع أنّ المراد فى هذا الوجه استصحاب وجوب الباقى بالاستقلال، فيتبدّل الموضوع من الوجوب الضمنى إلى الوجوب الاستقلالى، ويلزم منه عدم وجود شرط الاتّحاد المعتبر فى موضوع الاستصحاب، اللهمّ إلّاأن يكون الجزء المتعذّر أمراً غير هامّ بحيث يعدّ من الحالات المتواردة على الموضوع، لا المقوّمة له. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الأصل الجارى فى المقام هو البراءة لولا دليل خاصّ اجتهادى يدلّ على بقاء الوجوب، نظير ما ورد فى باب الصّلاة من «أنّ الصّلاة لا تدرك بحال». ثمّ إنّ المحقّق العراقى رحمه الله استدلّ فى المقام لوجوب الباقى بعمومات الإضطرار كقوله عليه السلام فى خبرى زرارة ومحمّد بن مسلم: «التقية فى كلّ شىء، وكلّ شىء اضطرّ إليه ابن آدم فقد أحلّه انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۱ اللَّه له» «۱»، بناءً على كون المراد من الحلّية فيها معناها اللغوى الشامل للحلّية الوضعيّة أيضاً، وتقريب الاستدلال: إنّ حلّية الجزء والشرط

والمانع المتعذّر عبارة عن سقوطه عن الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة فى حال تعذّره، ومقتضى ذلك بعد حكومة هذه العمومات على الأدلّة المثبتة للأجزاء والشرائط، والموانع هو تخصيص الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة المستفادة منها بغير حال التعذّر، ولازمه وجوب الإتيان بالباقى لكونه تمام المركّب المأمور به فى هذا المستلزم لفراغ الذمّة وعدم وجوب الإعادة عليه بعد ارتفاع الاضطرار، وربّما يشهد لما ذكرناه ما فى كثير من النصوص من استشهاد الإمام عليه السلام بمثل هذه العمومات لرفع جزئية المتعذّر أو شرطيّته وإيجاب الأمر بالبقيّة (انتهى ملخّصاً) «۲». أقول: من هذه الروايات ما رواه منصور بن حازم قال: قلت لأبى عبداللَّه عليه السلام: الرجل يعتريه البول ولا- يقدر على حبسه، قال فقال لى: «إذا لم يقدر على حبسه فاللَّه أولى بالعذر يجعل خريطة» «۳». ومنها: ما رواه سماعة قال: سألته عن الرجل يكون فى عينيه الماء فينتزع الماء منها فيستلقى على ظهره الأيّام الكثيرة: أربعين يوماً أو أقلّ أو أكثر، فيمتنع من الصّلاة الأيّام إلّا إيماءً وهو على حاله، فقال: «لا بأس بذلك وليس شىء ممّا حرّم اللَّه إلّاوقد أحلّه لمن اضطرّ إليه» «۴». ومنها: ما رواه أبو بصير قال: سألت أبا عبداللَّه عليه السلام عن المريض هل تمسك له المرأة شيئاً فيسجد عليه؟ فقال: «لا إلّاأن يكون مضطرّاً ليس عنده غيرها، وليس شىء ممّا حرّم اللَّه إلّا وقد أحلّه لمن اضطرّ إليه» «۵». ويمكن أن يقرّب الاستدلال بهذه الروايات لمطلق موارد الاضطرار بطريقين: أحدهما: طريق القياس المنصوص العلّة فإنّها ظاهرة فى أنّ علّة سقوط الجزء أو الشرط انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۲ المضطرّ إليه عن الجزئيّة أو الشرطيّة ووجوب باقى الأجزاء إنّما هو الإضطرار به، وهو موجود فى جميع موارد الاضطرار. ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ غاية ما يستفاد من هذه الرّوايات مجرّد رفع الجزئيّة والشرطيّة عن المتعذّر وأنّها لا تقتضى إيجاب فعل الباقى، وأمّا وجوب الباقى المفروض فى مورد هذه الروايات وهو الصّلاة فلعلّه كان مستفاداً من الخارج (لا من نفس الأمر الموجود فى هذه النصوص) مثل قوله عليه السلام: «لا تترك الصّلاة بحال». فالمقدار المستفاد من هذه الروايات على نهج القياس المنصوص العلّة إنّما هو سقوط الجزء أو الشرط عن الجزئيّة والشرطيّة فى تمام موارد الاضطرار، وأمّا وجوب الباقى فلا يستفاد منها، بل لابدّ فيه من دليل خاصّ من الخارج كما فى باب الصّلاة. ثانيهما: طريق الاستقراء عن موارد الاضطرار فى الأبواب المختلفة من الفقه فإنّه يقتضى حصول القطع بوجوب الباقى، نظير ما ورد فى باب القيام من وجوب إتيان الصّلاة جالساً ثمّ مستلقياً ثمّ على جانب الأيمن والأيسر، واستدلال الإمام عليه السلام بقوله تعالى: «الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَاماً وَقُعُوداً وَعَلَى جُنُوبِهِمْ» وهكذا ما ورد فى باب القبلة. ويمكن الجواب عن هذا أيضاً: بأنّ موارد الاستقراء مختصّة بأبواب الصّلاة لا غير، فاحتمال إلغاء الخصوصيّة مشكل كما لا يخفى. هذا تمام الكلام فى المقام الثالث.

قاعدة الميسور

وأمّا المقام الرابع: (أى الاستدلال بقاعدة الميسور لوجوب غير المتعذّر من الأجزاء والشرائط فى جميع أبواب الفقه) فلابدّ أوّلًا من ملاحظة أدلّة هذه القاعدة، ثمّ مقدار دلالتها، فنقول: يمكن إثباتها من طرق الروايات وبناء العقلاء: أمّا الروايات فالعمدة فيها ثلاث روايات يشار إليها غالباً فى كلمات المتأخّرين: الرواية الاولى: نبويّة، وهى قوله صلى الله عليه و آله: «إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»، نقلت من طريق الخاصّة مرسلة فى المستدرك، ج ۲، كتاب الحجّ عن عوالى اللئالى وفى البحار كتاب انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۳ الصّلاة باب صلاة العراة «۱» والموجود فى هذا الطريق «فأتوا به ما استطعتم» بدل «فأتوا منه ما استطعتم». ونقلت من طريق العامّة فى سنن البيهقى «۲» عن أحمد بن حنبل فى سننه عن يزيد بن هارون عن أبى هريرة قال: خطبنا رسول اللَّه صلى الله عليه و آله قال: «أيّها الناس قد فرض اللَّه عليكم الحجّ فحجّوا»، فقال رجل (وفى رواية: قال عكاشة) أكلّ عام يارسول اللَّه؟ فسكت صلى الله عليه و آله حتّى قالها ثلاثاً فقال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: «لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم، ثمّ قال صلى الله عليه و آله: ذرونى ما تركتكم، فإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم على أنبيائهم فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شىء فدعوه». ونقلت فى سنن النسائى «۳» أيضاً، ولكن الموجود فيه «فأتوا به» بدل «فأتوا منه». ولا- شبهة فى أنّ الرواية من طريق

الخاصّة من المراسیل، ومن طرق العامّة وإن کانت مسندة ولکن فی طریقها من لا یخفی حالهم، مضافاً إلی أنّها غیر موجودة فی کتب قدماء الأصحاب، وإنّما رواها المتأخّرون نقلًا عن عوالی اللئالی، وقد تصدّی للقدح علیه من لیس من عادته القدح فی کتب الأخبار کصاحب الحدائق رحمه الله. الروایة الثانیة: هی المرسلة المحکیّة عن کتاب الغوالی أیضاً عن أمیر المؤمنین علیه السلام إنّه قال: «ما لا یدرک کلّه لا- یترک کلّه» «۴». الروایة الثالثة: هی المرسلة المنقولة عن کتاب الغوالی أیضاً عن أمیر المؤمنین علیه السلام أنّه قال: «المیسور لا یسقط بالمعسور» «۵». وهاتان العلویتان أیضاً لا یخفی الإشکال فیهما من ناحیة السند من جهة الارسال. نعم لا یبعد أن یقال بإنجبار ضعفها (أی ضعف کلّ واحدة من الثلاثة) بعمل المشهور، انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۴ ولکن إستشکل فیه فی مصباح الاصول صغری وکبری: أمّا الصغری فبعدم ثبوت استناد الأصحاب علیها فی مقام العمل، وأنّ مجرّد موافقة فتوی الأصحاب لخبر ضعیف لا یوجب الإنجبار ما لم یثبت استنادهم علیه. وأمّا الکبری فبأنّه لو سلّمنا صغری الاستناد إلّاأنّه لا یوجب الجبر بعد کون الخبر فی نفسه ضعیفاً غیر داخل فی موضوع الحجّیة (لأنّه من قبیل ضمّ اللّاحجّة إلی اللّاحجّة، أی ضمّ العدم إلی العدم کما مرّ فی محلّه) «۱». ویرد علیه ما مرّ أیضاً فی محلّه من أنّ المیزان فی اعتبار السند الوثوق بالروایة لا- الوثوق بالراوی، واستناد المشهور إلی روایة یوجب الوثوق بها، وتمام الکلام فی محلّه، هذا بالنسبة إلی الکبری. وأمّا الصغری فیردّها أنّه إذا أفتی المشهور بشیء ولم تکن فیما بین أیدیهم إلّاروایة أو روایات معیّنة فإنّ ظاهر الحال استنادهم إلیها فی إثبات الحکم بعد ما علمنا بأنّ عادة قدماء الأصحاب رضوان اللّه تعالی علیهم کانت علی ذکر الفتاوی وحذف الأدلّة. هذا کلّه بالنسبة إلی السند. أمّا الدلالة فالمحتملات فی الروایة الاولی أربعة بناءً علی کون النسخة «فأتوا منه»: الأوّل: أن تکون کلمة «من» تبعیضیة بحسب الأجزاء، ویکون المعنی «إذا أمرتکم بشیء فأتوا من أجزائه ما استطعتم» وهذا هو المطلوب فی المقام. الثانی: أن تکون کلمة «من» تبعیضیة ولکن بحسب الأفراد، والمعنی حینئذٍ «فأتوا من افراده ما استطعتم» وهذا خارج عن البحث فی ما نحن فیه ولا- ینفعنا فی المقصود، لأنّ الکلام فی المیسور من الأجزاء لا الأفراد. ویشهد لهذا الاحتمال روایة عکاشة» حیث إنّ سؤاله فیها بقوله: «أکلّ عام یارسول اللّه» إنّما یکون عن وجوب الحجّ فی کلّ سنة فسؤاله عن الأفراد لا الاجزاء. الثالث: أن تکون کلمة «من» للتعدیة بمعنی الباء فیکون قوله صلی الله علیه و آله «فأتوا به» نظیر قولک انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۵ «أتی به» أو «یأتون به» والمعنی حینئذٍ «فأتوا بالعمل ما استطعتم» والمقصود منه تکرار العمل بقدر الاستطاعة وتکون الروایة ناظرة حینئذٍ إلی الأفراد أیضاً. الرابع: ما ذکره فی مصباح الاصول من أن تکون کلمة «من» بیانیة وکلمة «ما» موصولة فیکون حاصل المعنی: إنّه إذا أمرتکم بطبیعة فأتوا ما استطعتم من أفرادها «۱». هذه هی الاحتمالات المتصوّرة فی الروایة، ولا یخفی أنّ الاحتمال الأخیر ممّا لا- وجه له ولا- معنی محصّل له، لأنّه لا- معنی لأن یکون الضمیر (فی کلمة «منه») بیاناً لکلمة «ما الموصولة» فإنّ الضمیر لا یکون بیاناً بل یحتاج إلی البیان. وأمّا الاحتمالات الثلاثة الاخر فالمفید بالمقصود (کما مرّ) إنّما هو الاحتمال الثانی، ولکنّه لا یناسب مورد الروایة کما قلنا. نعم یمکن أن یقال: إنّ کلمة «شیء» فی الروایة مطلق یشمل کلّ ما یکون ذات أجزاء سواء کانت مستقلّة کما فی صیام رمضان أو غیر مستقلّة کما فی أجزاء الصّلاة. وإن شئت قلت: یتصوّر الجزء فی الطبیعة ذات الأفراد کما یتصوّر فی المرکّب ذات الأجزاء، حیث إنّ الفرد بعض من الطبیعة وفی الحقیقة جزء منها، وحینئذٍ مقتضی هذا الاطلاق وجوب الإتیان بالباقی فی کلا الموردین، ولا تضرّنا خصوصیّة المورد لأنّ المورد لا یخصّص. هذا بالنظر إلی کلمة «من»، وأمّا بالنسبة إلی کلمة «ما» فحیث إنّه یتحمّل أن تکون موصولة ومفعولًا لقوله: «فأتوا»، أی فأتوا منه شیئاً استطعتم، ویحتمل أن تکون مصدریّة زمانیّة، والمعنی حینئذٍ: فأتوا به ما دمتم قادرین أو ما دمتم علی الاستطاعة، فلا- یمکن الاستدلال بالروایة علی المطلوب لإجمالها حینئذٍ. والوجه فی ذلک أنّه یتعیّن الاحتمال الثانی بناءً علی نسخة النسائی والبحار، أی نسخة «فأتوا به» (فیکون حاصل المعنی حینئذٍ خذوا به ما دمتم علی الاستطاعة) لأنّ مفعول «فأتوا به» إنّما هو کلمة «به» ولا یمکن أن تکون کلمة «ما» مفعولًا آخر له حتّی تکون موصولة، کما یتعیّن الاحتمال الأوّل بناءً علی النسخة الاخری أی نسخة «فأتوا منه» لأنّ «ما» حینئذٍ یکون انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۶ مفعولًا لقوله «فأتوا» ولا یمکن أن تکون مصدریّة زمانیّة کما لا یخفی، وحیث إنّ نسخ الحدیث مختلفة فیصیر مجملًا لا یمکن الاستدلال به.

هـذا مضافاً إلى أنّ التمسّك بهـذا الحـديث لإثبات مطلوبيّة الباقى يسـتبطن الدور المحال، لأنّ كون الأجزاء الباقية مقدورة ومسـتطاعة للمكلّف شـرعاً متوقّف على كونها واجـدة للملاك، وهذا فى المركّبات الشـرعيّة لا يحرز إلّابتعلّق الأمر بالباقى وإحراز تعدّد المطلوب من قبـل، ولا ـ أمر فى البين إلّانفس الأمر الوارد فى هـذا الحـديث، فكون الباقى مقـدوراً متوقّف على تعلّق أمر به، وتعلّق الأمر به أيضـاً متوقّف على كونه مقـدوراً من قبل، وهـذا دور محال، ولا مناصّ عنه إلّابإحراز تعـدّد المطلوب من قبل، وحينئذٍ يكون الحديث مؤكّداً لحكم العقل، وليس فيه تعبّد شرعى. ثمّ إنّه لا إشكال فى شمول هذا الحديث للتكاليف المستحبّة والواجبة معاً، فيكون الأمر الوارد فيه وهو قوله صـلى الله عليه و آله: «فأتوا» مستعملًا فى الجامع بين الوجوب والاستحباب، ففى مورد الوجوب يكون المأمور به الإتيان بقدر الاسـتطاعة وجوبـاً، وفى مورد الاسـتحباب يكون المـأمور به الإتيـان بقـدر الاسـتطاعة إسـتحباباً، ولا ضـير فى كون مورد الحـديث من المستحبّات لأنّ ذيله من قبيل الكبرى الكلّية التى لا تخصّصـها خصوصـية المورد، واستعمال الأمر فى الجامع لا ينافى المطلوب لأنّ ظاهر الحـديث إنّ حكم الميسور فى كلّ من الواجب والمستحبّ حكم أصلـه. هـذا كلّه بالنسبـة إلى دلالة الرواية الاولى. وأمّا الرواية الثانيـة وهى قوله صـلى الله عليه و آله: «الميسور لا ـ يسـقط بالمعسور» فتقريب الاسـتدلال بها واضـح، لكن يرد عليه: أوّلًا: بمثل ما اورد على الحديث الأوّل من أنّ كلمة «الميسور» مردّد بين الميسور من الأفراد والميسور من الأجزاء، فلا يمكن الاسـتدلال به، لكونه خارجاً عن محلّ الكلام على أحـد الاحتمالين. لكن يمكن الجواب عن هذا بما مرّ نظيره فى الحديث الأوّل، وهو اطلاق كلمة «الميسور» انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۷ المحلّى بلام الجنس، مضافاً إلى أنّ إشـكال خصوصـيّة المورد (أفراد الحـجّ) لا موضوع له فى هـذا الحديث. وثانيـاً: بـأنّ المجمـوع من الاـجزاء واجبـة بوجـوب اسـتقلالى، والبـاقى من الأـجزاء واجب بوجوب ضـمنى، وليس الواجب بـالوجوب الضـمنى ميسوراً للواجب بـالوجوب الاسـتقلالى، فيتعيّن أن يكون هـذا الحـديث مختصّـاً بـالميسور من الأفراد ولا يشـمل الميسور من الأجزاء. والجواب عنه: إنّ هذا نوع مغالطة، لأنّ الميسور والمعسور ليسا من أوصاف الوجوب حتّى يتصوّر فيهما الضـمنيّة والاسـتقلاليّة بل إنّهما من أوصاف الواجب، ولا إشـكال فى أنّ تسعة الأجزاء ميسورة للعشرة عرفاً. وثالثاً: بأنّه لا إشكال فى اطلاق الحديث وشموله للمستحبّات، فلم يستعمل النفى أو النهى الوارد فيه (وهو قوله صلى الله عليه و آله: «لا يسقط») إلّافى الجامع بين الوجوب والاستحباب، وحيث إنّه لا مرجّح لأحـدهما على الآخر فلا يستفاد من الحـديث إلّارجحان الإتيان بما هو الميسور لا وجوبه. والجواب عنه: أنّ قوله صلى الله عليه و آله: «لا ـ يسـقط» وإن اسـتعمل فى القـدر الجامع إلّاأنّه لا يقتضـى مجرّد رجحان الإتيان بالميسور فى جميع الموارد بل ظاهره أن تكون مطلوبيّة الإتيان فى كلّ مورد بحسبه ففى مورد الوجوب بنحو الوجوب، وفى مورد الاستحباب بنحو الاستحباب، أى لا يسـقط الميسور من الواجب وجوباً ولا يسـقط الميسور من المستحبّ استحباباً كما مرّ آنفاً. ورابعاً: بأنّ التمسّك بهذا الحديث لوجوب الميسور من الأجزاء يستبطن الـدور المحال كما مرّ نظيره فى الحـديث الأوّل. أقول: هذا الإشـكال وارد على الاسـتدلال بهذا الحديث كما كان وارداً على سابقه، ولا مناصّ عنه إلّابإحراز تعدّد المطلوب فى المركّبات الشرعيّة من قبل، وحينئذٍ يكون مؤكّداً لحكم العقل، فليس فى الحـديث تعبّـد شـرعى حينئـذ كمـا مرّ. وخامسـاً: بمـا ذكره فى مصـباح الاـصول من «أنّ السـقوط فرع الثبوت وعليه فالرواية مختصّـة بتعـذّر بعض أفراد الطبيعـة باعتبـار أنّ غير المتعـذّر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طروّ التعـذّر، فيصـدق إنّه لا يسـقط بتعـذّر غيره، بخلاف بعض أجزاء المركّب، فإنّه كان واجباً بوجوب ضـمنى قـد سـقط بتعذّر المركّب من حيث المجموع فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۸ وجوب اسـتقلالى وهو حادث، فلا معنى للإخبار عن عـدم سـقوطه بتعذّر غيره، وكذلك الحال فى المرتبـة النازلـة فإنّ وجوبها لو ثبت بعـد تعـذّر المرتبة العالية لكان وجوباً حادثاً جديداً لا يصحّ التعبير عنه بعدم السـقوط، فإرادة معنى عام من الرواية شامل لموارد تعذّر بعض الأفراد، وموارد تعذّر بعض الأجزاء وموارد تعذّر المرتبة العالية تحتاج إلى عناية لا يصار إليها إلّا بالقرينة» «۱». أقول: ليس هذا إلّادقّة عقليّة فى مسألة عرفيّة لا يعتنى بها أهل العرف، حيث إنّ المرتبة النازلة تعدّ عند العرف ميسورة من المرتبـة العاليـة، وتكون تسـعة أجزاء مثلًا تابعـة وبقيـة لعشـرة أجزاء فى نظره، لا أمراً حادثاً بعـدها حتّى يكون وجوبها أيضاً وجوباً حادثاً جديـداً فلا يصحّ التعبير عنه بعدم السـقوط. فتلخّص من جميع ما ذكرناه أنّ الوارد من هذه الوجوه هو الوجه الرابع، وعليه لا يتمّ

الاستدلال بهذا الحديث فى المقام. أمّا الرواية الثالثة: وهى قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» فيرد على الاستدلال بها فى ما نحن فيه إثنان من الإشكالات الخمسة الواردة على الرواية السابقة: أحدهما: إجمال كلمة «كلّ» ودورانه بين المجموع بحسب الأفراد والمجموع بحسب الأجزاء. والجواب عنه هو الجواب، وهو اطلاق ما الموصولة الواردة فى الحديث، مضافاً إلى أنّ ظهور كلمة «كلّه» فى الأجزاء أشدّ من ظهوره فى الأفراد كما لا يخفى. الثانى: إجمال قوله عليه السلام: «لا يترك» ودورانه بين إرادة الوجوب بالخصوص وإردة الأعمّ من الوجوب والندب، فلا يمكن الاستدلال بها لأنّه بناءً على الاحتمال الثانى لا يستفاد منها وجوب الإتيان بالباقى. والجواب عنه أيضاً هو الجواب، وهو أنّ ظاهر الحديث كون حكم ما لا يترك فى كلّ من انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۷۹ الواجب والمستحبّ حكم أصله. نعم، يرد عليها ما أُورد على الروايتين السابقتين، وهو لزوم إحراز تعدّد المطلوب من قبل، ومعه تكون الرواية مؤكّدة لحكم العقل، وليس فيها تعبّد شرعى. وإن شئت قلت: أنّ قاعدة الميسور قاعدة عقلائيّة يعمل به العقلاء فى ما إذا علم تعدّد المطلوب (أى مطلوبيّة الباقى مضافاً إلى مطلوبية المجموع) من قبل فتكون جميع الروايات ناظرة إليها، وليس فيها تعبّد شرعى. هذا كلّه فى مدلول أحاديث الباب. وأمّا بناء العقلاء فقد مرّ بيانه فى تفسير الأحاديث، وحاصله أنّه إذا كان هناك مطلوب له درجات مختلفة يستقلّ بعضها عن بعض، أو كان هناك مطلوبات مختلفة تترتّب مجموعها على مجموع أجزاء المركّب وبعضها على بعض، فلا يشكّ أحد فى وجوب الأجزاء التى يترتّب عليها بعض مراتب المطلوب أو بعض المطلوبات المختلفة، ولا يزال العقلاء من أهل العرف يعبّرون فى هذه الموارد بتعبيرات قريبة ممّا ورد فى روايات القاعدة، حتّى صار عملهم فى بعضها من قبيل ضرب المثل بينهم، ممّا لا يخفى على المتتبع. بقى هنا امور: الأمر الأوّل: قال فى مصباح الاصول: «لم يعلم من الأصحاب العمل بقاعدة الميسور إلّا فى الصّلاة، وفيها دليل خاصّ دلّ على عدم جواز تركها بحال فلم يعلم استنادهم إلى الرواية المذكورة» «۱». ولكنّه ليس بتامّ لتعرّضهم لها فى سائر الأبواب أيضاً، فقد تعرّض لها صاحب الجواهر فى باب الوضوء فى أحكام الجبيرة (كما وردت أيضاً فى الحديث الوارد فى باب الجبيرة، وهو ما انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۸۰ رواه عبدالأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على اصبعى مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: «يعرف هذا وأشباهه من كتاب اللّه عزّوجلّ، قال اللّه تعالى: ما جعل عليكم فى الدين من حرج، امسح عليه» «۱»، فإنّ مقتضى قاعدة نفى الحرج وجوب المسح على البشرة وأمّا وجوب المسح على المرارة فليس إلّابقاعدة الميسور كما لا يخفى) ولم يستشكل فيها بعدم عمل الأصحاب لها فى غير باب الصّلاة، بل إستشكل فيها بأمر آخر يأتى ذكره فى الأمر الثانى، والمتتبع فى كلامه وكلام غيره يجد موارد كثيرة فى غير أبواب الصّلاة استندوا فيها إلى هذه القاعدة، وإليك شطر منها: ۱- فى الجواهر فى أحكام الجبائر فى ذيل كلام المحقّق (من كان على بعض أعضاء طهارته جبائر فإن أمكنه نزعها أو تكرار الماء عليها حتّى يصل البشرة وجب): «... نعم يمكن أن يقال: يجتزى به (أى بتكرار الماء إذا حصل منه إصابة من غير تحقّق للجريان الذى بدونه لا يتحقّق الغسل) ويقدّم على المسح على الجبيرة عند تعذّر النزع والغسل، لكونه أقرب إلى المأمور به، أو لأنّ مباشرة الماء للجسد واجبة للأمر بالصبّ ونحوه، والغسل واجب آخر، وتعذّر الثانى لا يسقط الأوّل، إذ لا يترك الميسور بالمعسور، وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» «۲». ۲- وفيه فى أحكام الجبائر أيضاً عند نقل كلمات الاستاذ الأكبر فى شرح المفاتيح: «ثمّ أيّده بقوله عليه السلام: لا يسقط الميسور بالمعسور» «۳». ۳- وفيه أيضاً فى باب غسل الميّت فى ذيل كلام المحقّق رحمه الله (إذا وجد بعض الميّت فإن كان فيه الصدر أو الصدر وحده غسل وكفن وصلّى عليه ودفن): «فيدلّ على تلك الأحكام الاستصحاب ... وقاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور وما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» «۴». ۴- وفيه فى باب غسل الميّت أيضاً: «وهل يلحق بالصدر بعضه كما هو قضيّة بعض الأدلّة السابقة من الاستصحاب وعدم سقوط الميسور بالمعسور ...» «۵». انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۸۱ ۵- وفيه فى نفس الباب فى مسألة الصّلاة على القطعة ذات العظم: «وكيف كان فيؤيّد ما ذهب إليه الاسكافى بعد الاستصحاب وقاعدة الميسور ...» «۱». ۶- وفيه فى نفس الباب وفى نفس المسألة أيضاً: «فإن لم يكن له عظم إقتصر على لفّه فى خرقة ودفنه، وقد يؤيّده ما سمعت من القاعدة السابقة (قاعدة الميسور) لعدم معارضة الإجماع بها هنا» «۲». ۷- وفيه فى نفس الباب فى مسألة عدم جواز الاقتصار على أقلّ

من الغسلات المذكورة إلّا عند الضرورة: «... وكأنّه لقاعدة الميسور والاستصحاب على بعض الوجوه» «۳». ۸- وفيه في ذيل كلام المحقّق رحمه الله في كتاب الحجّ (إذا نذر الحجّ ماشياً وجب أن يقوم في مواضع العبور): «لخبر السكوني ... ولأنّ المشي يتضمّن القيام والحركة، ولا يسقط الميسور منهما بالمعسور» «۴». ۹- وفي كتاب الطهارة لشيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله في أحكام الجبائر حاكياً عن الذكرى: «لو التصق بالجرح خرقة أو قطنة أو نحوهما وأمكن النزع وإيصال الماء حال الطهارة وجب كما في الجبيرة، وإلّا مسح عليه، ولو استفاد بالنزع غسل البعض الصحيح، فالأقرب الوجوب لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور» «۵». ۱۰- وفي موضع آخر منه في نفس الباب: «ولو ألصق الحاجب عبثاً أو التصق به اتّفاقاً وتعذّر نزعه فصرّح في الذكرى بإلحاقه بالجبيرة، وهو حسن بناءً على أنّ حكم الجبيرة المتعذّر نزعها مطابق للقاعدة المستفادة من قولهم الميسور لا يسقط بالمعسور ...» «۶». لكن الشيخ رحمه الله إستشكل بعد ذلك في ثبوت القاعدة في مثل المقام لُامور تختصّ به (بالمقام). انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۸۲ ۱۱- وفيه أيضاً: «ثمّ إنّك لتعرف ممّا ذكرنا من حكم الجروح والقروح الكائنة في محلّ الغسل حكم الكائن منها في محلّ المسح فيمسح على الجبيرة مراعياً لكيفية المسح على البشرة، وفي وجوب تكرار الماء حتّى يمسّ البشرة وجه استظهره جامع المقاصد تمسّكاً بقاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور» «۱». ۱۲- وقال في باب غسل الميّت عند فقد الماء للغسلات الثلاثة: «... فيه إنّ المستفاد من أدلّة عدم سقوط الميسور بالمعسور وجوب إيجاد الجزء المقدور على النحو الذي وجب إيجاده حال إنضمام غير المقدور إليه» «۲». ۱۳- وقال في ذلك الباب عند فقد السدر والكافور في توجيه وجوب الغسل بماء القراح ثلاثاً: «... فالأولى التمسّك بأدلّة عدم سقوط الميسور بالمعسور حيث إنّها جارية في المقام عرفاً» «۳». ويتحصّل من جميع ذلك وأشباهه أنّ الاستناد إلى القاعدة في غير أبواب الصلاة من ناحية أساطين الفنّ مثل صاحب الجواهر وشيخنا الأنصاري والمحقّق الثاني والشهيد رضوان اللّه عليهم ليس بعزيز. الأمر الثاني: فيما أورده صاحب الجواهر رحمه الله على القاعدة، وهو: «إنّ الاستدلال بقاعدة الميسور موقوف على الانجبار بفهم الأصحاب، وإلّا لو أخذ بظاهره في سائر التكاليف لأثبت فقهاً جديداً لا يقول به أحد من أصحابنا» «۴». ولعلّ مقصوده من سائر التكاليف مثل الصيام، فإنّه لا يجوز فيه التبعيض لا من ناحية الزمان بحيث يكتفي ببعض اليوم إذا لم يقدر على الصوم في تمامه، ولا من ناحية المفطرات بحيث لو قدر على ترك عشرة منها مثلًا ولكن لم يقدر على ترك اثنين منها وجب عليه أن يتركها (نعم قد يقال في جواز الشرب عند شدّة العطش بلزوم الاكتفاء بقدر ما يمسك به الرمق، ولكنّه أيضاً غير مسلّم)، ومثل الصلاة إذا لا يقدر المكلّف إلّاعلى بعض ركعاتها فلا يجوز له الاكتفاء انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۸۳ به، ومثل الغسل إذا لم يجد الماء لتمام الغسل فلا يجوز أن يكتفي بغسل بعض الأعضاء، استناداً إلى هذه القاعدة، وهكذا الوضوء فيما إذا لم يجد الماء إلّالغسل بعض الأعضاء، وباب الحجّ إذا لم يقدر على بعض الوقوفات أو بعض الطواف، إلى غير ذلك من أشباهها، فلو إكتفينا بجميع ذلك للزم منها فقه جديد لا يلزم به أحد. إن قلت: ما الوجه في كون المعيار في العمل بهذه القاعدة هو عمل الأصحاب مع أنّها عامّة؟ قلنا: الوجه في ذلك أنّ الأخذ بظاهر القاعدة وبعمومها يستلزم تخصيص الأكثر وهو مستهجن، فيستكشف منه أنّه كان للقاعدة معنى آخر لوجود قرائن خاصّة محفوفة بها لم تصل إلينا، وحينئذٍ لابدّ من الاكتفاء بتطبيقات أصحابنا الأقدمين رضوان اللّه عليهم، وعليه يكون مصير قاعدة الميسور مصير قاعدة لا ضرر في قلّة فائدتها وسقوط عمومها عن الحجّية إلّافيما عمل به الأصحاب (للزوم هذا المحذور بعينه فيها أيضاً بناءً على العمل بعمومها، وذلك لخروج مثل باب الحجّ والزكاة والجهاد وأبواب الحدود وغيرها من الواجبات المشتملة على الضرر). أقول: الإنصاف أنّه من المستبعد جدّاً وجود قرائن خاصّة محفوفة بخبر الميسور (وكذلك خبر لا ضرر) لم تصل إلينا، والذي أوجب اختيار مثل صاحب الجواهر رحمه الله هذه الفرضيّة أنّه لم يتمكّنوا من حلّ مشكلة التخصيص بالأكثر، ولكن الصحيح عدم لزوم هذه المشكلة لا في باب قاعدة لا ضرر ولا في المقام. أمّا في الأوّل فلعدم كون ما يتوهّم شموله على الضرر ضررياً فإنّ مثل الزكاة والجهاد ممّا يتوقّف عليه حفظ نظام المجتمع، ومصلحة العامّة من الأمن والأمان، وإيجاد الطرق وتهيئة رجال الأمن والجنود، والحجّ عزّ للإسلام يوجب شوكة المسلمين، وهكذا غيرها من الواجبات التي مصالحها ومنافعها أكثر من المصارف المالية والجهود البدنية، فيحكم العقل قطعاً بعد كسر وإنكسار بعدم كونها ضرريّة، ولذا قد

نشاهـد نظائرهـا بين العقلاء من أهل العرف، كأخـذ الضـرائب والمكوس لحفظ نظام المجتمع. وأمّا قاعـدة الميسور فلما مرّ من أنّها لا تـدلّ على أكثر ممّا هو ثابت بين العقلاء، وناظرة إلى إمضاء القاعـدة الموجودة عنـدهم فيما ثبت فيه تعـدّد المطلوب والملاك، فإنّهم يتمسّـكون بها فيما إذا ثبت من الخارج أنّ العمل الفلانى اشـتمل على ملاكات مختلفـة بين ناقص وتامّ، بعـد تعذّر انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۸۴ شـيء منها، والأمثلـة المـذكورة فى توضـيح كلام صاحب الجواهر ممّا لم يثبت فيه تعـدّد المطلوب فليست مشـمولة للقاعدة حتّى يلزم من إخراجهـا تخصـيص الأـكثر. والشاهـد على هـذا مـا ورد فى كلام أمير المؤمنين عليه السـلام فى نهـج البلاغـة: «ولو أقام لأخذنا ميسوره» «۱» حيث إنّ الخطبة وردت فيمن ابتاع سبى بنى ناجية من عامل أمير المؤمنين عليه السـلام وأعتقهم، فلمّا طالبه بالمال خـان به وهرب إلى الشـام، فيكون المورد من الـامور الماليـة التى لا إشـكال فى كون الملاك فيها متعـدّداً. الأمر الثالث: قـد يقال: إنّ جريان قاعدة الميسور يتوقّف على أن يصدق ميسور الطبيعة على الباقى عرفاً، ويستدلّ له بأنّه المستفاد من قوله (ع): «الميسور لا يسقط بالمعسور» بـدعوى «أنّه يحتمل فى بادى النظر وجوهاً أربعة: الأوّل: أنّ ميسور الطبيعة لا يسـقط بمعسورها. الثانى: أنّ الاجزاء الميسورة من الطبيعـة لاـ يسـقط بـالمعسور من اجزائهـا. الثالث: أنّ الطبيعـة الميسورة لا يسـقط بالمعسور من أجزائها. الرابع: عكس الثالث، فعلى الأوّل والثالث يـدلّ على المقصود وأنّه لابدّ أن يكون المأتى به صادقاً عليه الطبيعة بوجه من الوجوه، ولا يبعد أظهريّة الاحتمال الأوّل، ويمكن أن يقـال: المتيقّن من الحـديث هو ميسور الطبيعـة المأمور بها» «۲». أقول: إنّ وحـدة السـياق تقتضـى كون المراد من المعسور نفس ما اريـد من الميسور، فيسـقط حينئـذٍ الاحتمال الثالث والرابع، ويـدور الأمر بين الاحتمالين الأوّلين، والأقرب منهما هو الأوّل كما مرّ، وهو يقتضـى صـدق عنوان ميسور الطبيعـة عرفـاً على الباقى، ولكن لا يبقى موضوع لهـذه الـدعوى مع ما مرّ من أنّ الملاك إحراز تعـدّد المطلوب، وإنّ بناء العقلاء على الإتيان بالميسور فيما إذا أحرز تعـدّد المطلوب، سواء صدق على الباقى أنّه ميسور الطبيعة أم أنّه بعضـها. إلى هنا تمّ الكلام فى قاعدة الميسور. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۸۵ بقى هنا شـيء: وهو ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذيـل البحث عن الأقل والأكثر الارتباطيين من أنّه إذا دار الأمر بين جزئيّـة شـىء أو شـرطيّته، وبين مانعيته أو قاطعيته لكان من قبيل المتباينين ولا يكاد يكون من الـدوران بين المحذورين، فيكون الواجب الاحتياط (خلافاً لما ربّما يظهر من الشـيخ الأنصارى رحمه الله من كونه من الـدوران بين المحذورين، وأنّ الأقوى فيه هو التخيير). أقول: الفرق بين المانع والقاطع أنّ الأوّل يمنع عن تأثير المقتضـى فيقابل الشرط الذى يكمّل اقتضاء المقتضى، ويوجب إتمام تأثيره، وأمّا الثانى فهو ما يتخلّل بين الأجزاء ويقطع المقتضى، فهو يمنع عن وجود المقتضـى، بينمـا الأـوّل يمنع عن تـأثيره بعـد وجوده. وكيف كـان، الحقّ مع المحقّق الخراسانى رحمه الله، أى يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين، لأنّ دوران الأمر بين المحذورين يتصوّر بالنسبة إلى العمل الواحد، وفى ما نحن فيه يمكن إتيان العمل مرّتين، أى تكرار العبادة بقصد الرجاء، وفعلها تارةً مع ذلك الشيء المشكوك، واخرى بدونه. إلى هنا تمّ البحث عن المقام الثانى من المقامات الثلاثة لمبحث الاشتغال (وهو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

المقام الثالث: فى دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين

الظـاهر قيام الإجماع على البراءة عن الأكثر فيه، ووجهه واضـح، لرجوعه إلى الشـبهة البدويّـة بالنسـبة إلى الأكثر، كما إذا دار الأمر فى الصـلوات الفائتـة بين عشـر صـلوات وخمس عشـرة، (هـذا فى الشـبهة الموضوعيّة)، وكما إذا علمنا بفوات عدّة صـلوات يوميّة وغيرها كصـلاة الآيات، وشـككنا فى وجوب قضاء غير اليومية (وهذا فى الشبهة الحكميّة) فتجرى البراءة بالنسبة إلى خمس صلوات فى المثال الأـوّل وبالنسـبة إلى غير اليوميـة فى المثال الثانى. نعم، إذا كان فى البين أصل موضوعى يوجب ارتفاع موضوع البراءة فلا إشـكال فى تقدّمه عليها وعدم الحاجة إلى جريانها، كما إذا علمنا بفوات الصّـلاة فى يومين، وشككنا فى فواتها فى يوم ثالث، فتجرى حينئذ أصالة عدم الإتيان (استصحاب عدم الإتيان) ويثبت انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۸۶ بذلك فوت الصّلاة الموضوع لوجوب القضاء، بناءً على أنّ

القضاء بأمر جديد، وموضوعه عنوان الفوت، (وبناءً على كون الفوت أمراً عدميّاً يساوق عدم الإتيان، لا ما إذا كان من قبيل عدم الملكة فيكون الأصل مثبتاً، وتوضيح الكلام فى محلّه). ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله قد تفطّن فى المقام إلى جريان هذا القسم من الدوران فى الشبهات التحريميّة أيضاً (ونعم ما تفطّن به) ومثّل له بتردّد الغناء بين أن يكون هو مطلق ترجيع الصوت أو بقيد كونه مطرباً، وقال: «الظاهر أن تكون الشبهات التحريميّة على عكس الشبهات الوجوبيّة، فإنّه فى الشبهات الوجوبيّة يكون الأقل متيقّن الوجوب والأكثر مشكوكاً، وفى الشبهات التحريميّة الأكثر متيقّن الحرمة (وهو فى المثال ترجيع الصوت المطرب) والأقل مشكوكاً (وهو فى المثال الترجيع بلا طرب) والأقوى جريان البراءة عن حرمة الأقلّ مطلقاً، الأقلّ سواء كانت الشبهة حكميّة (كما فى المثال) أو موضوعيّة (كما إذا شككنا فى كون الصوت الفلانى مطرباً أو غير مطرب؟) ... وسواء كان الأقلّ والأكثر من الارتباطيين أو غيره «۱». هذا تمام الكلام فى أصالة الإشتغال، والحمد للّهأوّلًا وآخراً. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۸۷ خاتمة فى شرائط جريان الاصول المقام الأوّل: فى شرائط جريان أصالة الاحتياط المقام الثانى: فى شرائط جريان سائر الاصول: ۱- شرائط الإجراء بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة ۲- شرائط الإجراء بالنسبة إلى الشبهة الموضوعيّة الكلام فى الجاهل المقصّر كلام الفاضل التونى فى المقام الكلام فى قاعدة لا ضرر انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۸۹

خاتمة فى شرائط جريان الاصول

مقدّمة:

اشارة

كان ينبغي ذكر هذا البحث بعد الفراغ من مبحث الاستصحاب لأنّه يعمّ شرائط جريان الاستصحاب أيضاً، والبحث عن شرائط جريانه قبل بيان أدلّته مخالف للترتيب المنطقى فى البحث كما لا يخفى. ثمّ إنّه جاء فى بعض شروح الكفاية: أنّ شرائط جريان الاصول على قسمين: قسم منها شرط لأصل الجريان، وقسم آخر شرط للعمل بها، وتمثّل للأوّل بالفحص عن الأدلّة الاجتهاديّة فى جريان البراءة العقليّة، حيث إنّه بدون الفحص عنها لا- يتحقّق موضوع عدم البيان، وتمثّل للثانى بالفحص عن الدليل الاجتهادى أيضاً بالنسبة إلى جريان البراءة الشرعيّة، لأنّ موضوعها إنّما هو الشكّ، وهو صادق قبل الفحص أيضاً، فليس الفحص شرطاً لجريانها، بل إنّها تجرى قبل الفحص ولكن العمل بها متوقّف على تحقّق الفحص. أقول: ليس لهذا التفصيل وجه وجيه، لأنّ كلّ ما يكون شرطاً للعمل بالاصول شرط لجريانها أيضاً، وكذلك العكس، فإنّ البراءة الشرعيّة وإن كان الدليل فيها لفظيّاً فيمكن أن يقال بإطلاقه، لكن بما أنّ حجّية الأدلّة اللفظيّة متوقّفة على حجّية الظهور، والدليل على حجّية الظهور إنّما هو بناء العقلاء، فلا إشكال فى أنّ بناءهم لم يستقرّ إلّاعلى حجّيتها بعد الفحص بالنسبة إلى المولى الذى ديدنه بيان أحكامه تدريجاً. وإن شئت قلت: اطلاق هذه الأدلّة منصرف إلى ما بعد الفحص. إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ البحث يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى شرائط جريان أصالة الاحتياط.

فحاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فيه: أنّه لا- يعتبر فى حسن الاحتياط شىء أصلًا بل هو حسن على كلّ حال، إلّاإذا كان موجباً لاختلال النظام، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها. إن قلت: التكرار عبث لا يترتّب عليه غرض عقلائى ولعب بأمر المولى، وهو ينافى قصد الامتثال المعتبر فى العبادة. قلنا: أمّا العبثية فلا تصلح لأن تكون مانعة عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة لكونها أخصّ من المدّعى، لإمكان نشوء التكرار عن غرض عقلائى، كما إذا كان فى تحصيل العلم

التفصيلى بالامتثال مشقّة وكلفة أو بذل مال وذلّ سؤال. وأمّا كونه لعباً بأمر المولى ومنافياً مع قصد الامتثال، ففيه: إنّ مناط القربة المعتبرة فى العبادة هو إتيان الفعل بداعى أمر المولى بحيث لا يكون له داعٍ سواه، فلو أتى بهذا الداعى فقد أدّى وظيفته وإن لم يكن التكرار ناشئاً من غرض عقلائى وكان لاعباً فى كيفية الإمتثال، لأنّ المنافى إنّما هو اللعب فى أصل الامتثال لا فى كيفيته (انتهى). أقول: أوّلًا: إنّ محلّ البحث فى المقام إنّما هو الاحتياط الواجب لا المستحبّ، ومجرّد الحسن لا يكون دليلًا على وجوبه. ثانياً: إنّ إشكال التكرار ليس منحصراً فى اللغويّة، بل من الإشكالات دعوى الإجماع على حرمة التكرار، خصوصاً بعد ملاحظة عدم كونه مأنوساً فى الشرع المقدّس باستثناء موارد شاذّة، مثل إذا اشتبهت القبلة بين الجهات الأربع، والمعروف فيها تكرار الصّلاة إلى الجهات الأربع، وإن كان المختار فيها أيضاً عدم وجوب التكرار. ومن الإشكالات عدم تحقّق قصد الوجه وقصد التميّز، وإن كان المختار عدم وجوبهما أيضاً. وثالثاً: لا فرق بين اللعب فى الكيفية واللعب فى أصل العمل لاتّحادهما خارجاً كما لا يخفى، والاتّحاد يوجب سراية القبح من أحدهما إلى الآخر. ورابعاً: أنّه لا دليل على حسن الاحتياط مطلقاً حتّى فيما إذا قامت أمارة على الترخيص انوار الأصول، ج٣، ص: ١٩١ (كما مرّ)، بل لعلّ الدليل على الخلاف، حيث إنّ ديدن الأئمّة وسيرة أصحابهم على العمل بالأمارات الترخيصيّة وترك الاحتياط فيها ولو لم يلزم منه اختلال النظام، فكانوا عليهم السلام يستجيبون دعوة المؤمنين مع وجود احتمال الشبهة فى بيوتهم وأموالهم وطعامهم، ويدخلون فى أسواقهم ويشترون ويأخذون ما فى أيديهم مع وجود الشبهة فيها أيضاً. إن قلت: فما هو مورد الأخبار الدالّة على حسن الاحتياط؟ قلنا: لابدّ من حملها على غير موارد قيام الأمارات الترخيصيّة، أو عليها ولكن فيما إذا حصلت التهمة والظنّ القوى بالحرمة. وبالجملة: تحقيق البحث فى المقام يستدعى لزوم ملاحظة موارد وجوب الاحتياط ثمّ البحث عن شرائط الاحتياط فى كلّ واحد منها، وقد ظهر ممّا مرّ سابقاً أنّها ثلاثة: أحدها: الشبهات الحكميّة قبل الفحص. الثانى: أطراف العلم الإجمالى. الثالث: موارد اليقين بالاشتغال الذى يقتضى البراءة اليقينيّة. أمّا المورد الأوّل: فلا إشكال فى وجوب الاحتياط فيه من دون شرط، وسيأتى البحث عنه فى بيان شرائط جريان أصالة البراءة. وأمّا المورد الثانى: فهو مشروط بشرائط مرّ ذكرها: منها: أن تكون الشبهة محصورة، ومنها: كون تمام الأطراف محلّا للابتلاء، ومنها: عدم كون واحد من الأطراف مضطرّاً إليه. وأمّا المورد الثالث: فلا إشكال أيضاً فى وجوب الاحتياط فيه بلا شرط. إلّاإذا أوجب طروّ عنوان ثانوى من قبيل العسر والحرج. ثمّ إنّه هل يجوز العمل بالاحتياط وترك الاجتهاد والتقليد؟ وهذا تارةً يبحث عنه فى مباحث العلم الإجمالى (أى الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى) واخرى فى ما نحن فيه (أى مطلق الاحتياط). والأقوال فيه ثلاثة: ١- ما ذهب إليه المشهور، وهو عدم الجواز مع إمكان الاجتهاد أو التقليد. انوار الأصول، ج٣، ص: ١٩٢ ٢- ما ذهب إليه المتأخّرون، وهو الجواز مطلقاً. ٣- التفصيل بين ما يستلزم التكرار فلا يجوز الاحتياط فيه من دون الاجتهاد أو التقليد، وبين ما لا يستلزم التكرار فيجوز. واستدلّ القائلون بالجواز مطلقاً بامور: منها: قوله تعالى فى آية النفر أو آية السؤال الذى ظاهره وجوب تحصيل العلم أو وجوب السؤال. وفيه: أنّ وجوب تحصيل العلم أو وجوب السؤال طريقى لا دليل على كونه نفسيّاً إلّافى باب اصول الدين، حيث لابدّ فيه من تحصيل العلم التفصيلى ولا يمكن فيه الجمع بين الأديان المختلفة، لأنّ الموضوع فيه هو العقد القلبى والاعتقاد، وهو لا يحصل إلّابالعلم التفصيلى. ومنها: وجوب نيّة الوجه. وفيه: ما مرّ سابقاً من أنّه لا دليل عليه، مضافاً إلى حصولها فى المقام لأنّ قصد الوجه غير الجزم بالوجه. ومنها: الإجماع الذى مرّ بيانه فى مباحث القطع فى سؤال السيّد الرضى عن أخيه السيّد المرتضى صلى الله عليه و سلم فى مسألة القصر والإتمام بقوله: «الإجماع قائم على أنّ من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها فصلاته باطلة» وأجاب السيّد المرتضى رحمه الله بأمر آخر غير المناقشة فى تحقّق الإجماع، وظاهره تلقّيه بالقبول. وفيه: أوّلًا: أنّ الإجماع هنا محتمل المدرك، ولعلّ مدركه نفس الآيتين (آية النفر وآية السؤال) وأشباههما. وثانياً: لعلّ مورد السؤال والجواب وبالنتيجة معقد الإجماع ما إذا أوجب الجهل فساد العمل لأنّ الصّلاة الرباعية غير الصّلاة الثنائية، ومحلّ البحث فى المقام ما إذا لم يأت بالمأمور به رأساً. ومنها: الدليل العقلى ببيانين: أحدهما: أنّه لابدّ فى كيفية الإطاعة والعمل من تبعية حكم العقل، والعقل لا يرى عمل المحتاط القادر على الاجتهاد أو التقليد إطاعة. ثانيهما: إنّ للإطاعة مراتب أربعة: الإطاعة العمليّة التفصيليّة، الإطاعة الظنّية التفصيليّة انوار الأصول، ج٣، ص:

١٩٣ عن طريق الاجتهاد أو التقليد، والإطاعة العلميّة الإجماليّة، والإطاعة الظنّية الإجماليّة، والعقل حاكم على لزوم رعاية هذه المراتب، فمع إمكان المرتبة العالية من الإطاعة لا يجوز التنزّل إلى المرتبة الدانية، وغير خفيّ أنّ العمل بالاحتياط مع القدرة على الاجتهاد أو التقليد تنزّل من الإطاعة التفصيليّة إلى الإطاعة الإجماليّة. أقول: الإنصاف أنّ هذا ادّعاء محض، ودعوى بلا دليل، لأنّ المقصود من الإطاعة هو إتيان المأمور به جامعاً للشرائط، وهو حاصل بالاحتياط ولو بتكرار العمل أيضاً، ولما عرفت من عدم اعتبار قصد الوجه والجزم فى النيّة، وعدم المنافاة بينه وبين قصد القربة. نعم لا يخفى أنّ العمل بالاحتياط ليس شيئاً مقدوراً لكلّ أحد بل لابدّ فيه من تشخيص مواضعه وكيفيّة أدائه، فيجب أن يكون المحتاط إمّا من أهل العلم والإطّلاع، أو يسأل منهم، فالطريق الوحيد لغالب الناس هو العمل بالتقليد على فرض عدم الاجتهاد. هذا كلّه فى المقام الأوّل (أى شرائط العمل بأصالة الاحتياط).

المقام الثاني: في شرائط جريان سائر الاصول

فالكلام فيه يقع فى موردين: المورد الأوّل: فى شرائط الإجراء بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة. المورد الثاني: فى شرائط الإجراء بالنسبة إلى الشبهة الموضوعيّة. أمّا المورد الأوّل: فبالنسبة إلى أصالة البراءة نقول: يشترط فى جريان البراءة العقليّة التفحّص عن مظانّ أحكام المولى ثمّ إجرائها بعد اليأس عن الضفر بها، لأنّها عبارة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، والمراد من البيان إنّما هو البيان فى مظانّ أداء المقصود الذى به يتحقّق الوصول، حيث إنّه لا يشترط فيه الإبلاغ إلى كلّ أحد، فهو فى مثل المعاهد والمنظّمات يتحقّق بنصب الأمر الإدارى على لوحة الإعلانات أو إيراده فى جريدة رسميّة، ولا يجوز جريان البراءة إلّابعد الفحص عن تلك اللوحة وهذه الجريدة، وبعبارة اخرى: للمولى وظيفة وللعبد وظيفة اخرى، فوظيفة المولى إنّما هو بيان تكليفه وإبلاغه بنحو متعارف، ووظيفة العبد هو الفحص عن بيان المولى فى مظانّه المعلومة. هذا فى البراءة العقليّة، وكذلك فيما إذا قلنا بالبراءة العقلائيّة (كما هو المختار) لأنّ العقلاء أيضاً لا يجرون البراءة ولا يحكمون ببراءة ذمّة العبد إلّابعد فحصه عن مظانّ البيان. أمّا البراءة الشرعيّة: فحيث إنّ أدلّتها لفظيّة (كحديث الرفع) وهى بظاهرها مطلقة، انوار الأصول، ج٣، ص: ١٩٤ فمقتضى اطلاقها جواز إجراء البراءة ولو قبل الفحص، فلابدّ فى رفع اليد عن هذا الاطلاق وتقييده بما بعد الفحص من دليل مقيّد، ولذلك ذكر الأصحاب وجوهاً أربعة للتقييد: ١- الإجماع، لإتّفاق جميع العلماء من الشيعة والسنّة على عدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص عن مظان البيان، بل عليه ضرورة الفقه. فانّك لا تجد فقيهاً إذا سئل عن مسألة شرعيّة يفتى بالبراءة من دون الرجوع إلى الكتاب والسنّة. وأورد على هذا الوجه بأنّ الإجماع هذا لا أقلّ من كونه محتمل المدرك، فلعلّ منشأه الوجوه الثلاثة الاخر، ولكن قد عرفت أنّ المسألة بلغت فوق حدّ الإجماع، وهو الضرورة، ومن المعلوم أنّه إذا صار الحكم ضرورياً فالواجب الأخذ به من أى طريق كان. ٢- حصول العلم الإجمالى لكلّ أحد قبل الأخذ فى استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة فى الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسّک بأصل البراءة لما تقدّم من أنّ مجراها الشکّ فى أصل التكليف لا فى المكلّف به مع العلم بالتكليف. ويرد عليه: أنّ هذا أخصّ من المدّعى، فإنّ المدّعى عدم جواز التمسّک بأصل البراءة حتّى بعد الظفر بمقدار المعلوم بالإجمال فى الشبهات البدويّة والمسائل المستحدثة. ٣- الآيات والروايات الدالّة على وجوب تحصيل العلم الذى لازمه وجوب الفحص. أمّا الآيات فنظير آية السؤال أو النفر حيث تتضمّنان معنى الفحص. وأمّا الروايات فهى على طائفتين: الطائفة الاولى: ما تدلّ على وجوب تحصيل العلم وبالتالى على وجوب الفحص بشكل كلّى. منها: ما رواه مسعدة بن زياد قال سمعت جعفر بن محمّد عليه السلام وقد سئل عن قوله تعالى: «فَلِلّٰهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» فقال: إنّ اللّه تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدى كنت عالماً؟ فإن قال نعم، قال له: أفلا عملت بما علمت؟ وإن قال: كنت جاهلًا، قال: أفلا تعلّمت حتّى تعمل، فيخصمه فتلك الحجّة البالغة» «١». ومنها: جلّ الأحاديث الواردة فى كتاب فضل العلم من اصول الكافى (فى الباب الأوّل) كالحديث المعروف من أنّ «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم» الذى يدلّ على وجوب التعلّم انوار الأصول، ج٣، ص: ١٩٥ على جمع المكلّفين «١»، كما يدلّ ذيل آية النفر: «وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ» على وجوب التعليم كفائياً. الطائفة الثانية: روايات خاصّة ووردت فى موارد خاصّة تدلّ على وجوب

تحصیل العلم ووجوب الفحص، وهی عدّة روایات: إحدیها: ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج قال: سألت أبا الحسن علیه السلام عن رجلین أصابا صیداً وهما محرمان، الجزاء بینهما؟ أو علی کلّ واحد منهما جزاء إلی أن قال: «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعلیکم بالاحتیاط حتّی تسألوا عنه فتعلموا» «۲». ثانیها: ما رواه حمزة بن الطیّار أنّه عرض علی أبی عبداللَّه علیه السلام بعض خطب أبیه حتّی إذا بلغ موضعاً منها قال له: کفّ واسکت، ثمّ قال أبو عبداللَّه علیه السلام: «أنّه لا یسعکم فیما ینزل بکم ممّا لا تعلمون إلّاالکفّ عنه والتثبت والردّ إلی أئمّة الهدی حتّی یحملوکم فیه علی القصد ویجلو عنکم فیه العمی، ویعرّفوکم فیه الحقّ قال اللَّه تعالی: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»» «۳». ثالثها: ما رواه أحمد بن الحسن المیثمی عن الرضا علیه السلام فی حدیث اختلاف الأحادیث قال: «وما لم تجدوه فی شیء من هذه الوجوه فردّوا إلینا علمه، فنحن أولی بذلک، ولا تقولوا فیه بآرائکم، وعلیکم بالکفّ والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتّی یأتیکم البیان من عندنا» «۴». انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۹۶ رابعها: ما رواه جابر عن أبی جعفر علیه السلام فی وصیة له لأصحابه قال: «إذا اشتبه الأمر علیکم فقفوا عنده، وردّوه إلینا حتّی نشرح لکم من ذلک ما شرح لنا ...» «۱». خامسها: ما واه عبداللَّه بن جندب عن الرضا علیه السلام فی حدیث قال: «... بل کان الفرض علیهم والواجب لهم من ذلک الوقوف عند التحیّر وردّ ما جهلوه من ذلک إلی عالمه ومستنبطه لأنّ اللَّه یقول فی کتابه: «ولو ردّوه إلی اللَّه وإلی الرسول وإلی اولی الأمر منهم لعلمه الذین یستنبطونه منهم»، یعنی آل محمّد وهم الذین یستنبطون منهم القرآن، ویعرفون الحلال والحرام وهم الحجّة للَّهعلی خلقه» «۲». ویظهر من هذه الروایات وأشباهها إنّ وجوب الفحص عن الشبهات الحکمیّة أمر مفرو عنه. ۴- لقائل أن یقول: إنّ حدیث الرفع وسائر أدلّة البراءة- أساساً- لا تعمّ ما قبل الفحص، لأنّ لازمه الإغراء علی الجهل، وبعبارة اخری: إنّها منصرفة عن موارد القدرة علی الفحص وحینئذٍ لا یوجد دلیل علی البراءة قبل الفحص حتّی یقال بجریانها قبله، فلا نحتاج إلی محاولة إقامة الدلیل علی وجوبه لتخصیص إطلاقات أدلّة الأحکام بما بعد الفحص بل یکفی مجرّد عدم وجود دلیل علی البراءة قبله. وهذا الوجه لا غبار علیه، فتلخّص إلی هنا أنّ دلالة الوجه الرابع والثالث علی المقصود تامّة. بقی هنا شیء:

وهو مقدار الواجب من الفحص

لا إشکال فی أنّه یختلف باختلاف الأدلّة، فمن اعتمد فی المسألة علی العلم الإجمالی (وهو الوجه الثانی) وجب علیه الفحص حتّی ینحلّ العلم الإجمالی، ومن اعتمد علی الضرورة والإجماع فیأخذ بالقدر المتیقّن لکون الدلیل لبّیاً حینئذٍ، وإن کان الدلیل هو الآیات والروایات فالظاهر منها وجوب الفحص فی کلّ شیء عن مظانّ ذلک الشیء. انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۹۷ والذی یمکن أن یقال بعد ملاحظة مجموع الأدلّة أنّه یکفی الفحص عن المخصّصات وشبهها عن مظانّها (ولو انحلّ العلم الإجمالی) کما أشرنا إلیه سابقاً، بل هذا هو المعمول بین العقلاء من أهل العرف بالنسبة إلی قوانینهم، وممّا یوجب سهولة الأمر فی ذلک أنّ علماءنا المتقدّمین رضوان اللَّه علیهم بذلوا جهدهم فی سبیل التحقیق عن الأحادیث الفقهیّة وتبویبها ووضع الجوامع لها، کما أنّ الفقهاء الذین جاؤوا بعد المحدّثین بذلوا الجهد فی الفحص عن الأحادیث المرتبطة بکلّ مسألة فقهیّة، وأودعوها فی کتبهم الاستدلالیّة، ولذا یمکن الفحص بالمقدار اللازم للفقیه فی عصرنا هذا مع بذل جهد قلیل، فشکر اللَّه سعیهم وأجزل ثوابهم، وجزاهم عنّا وعن الإسلام خیر الجزاء. هذا تمام الکلام فی شرائط جریان أصالة البراءة. ومنه یظهر الحال فی شرائط جریان أصالة التخییر وأصالة الاستصحاب. أمّا أصالة التخییر فیأتی فیها اعتبار وجوب الفحص الذی هو العمدة من الشرائط لأنّ جمیع الوجوه الخمسة المذکورة فی أصالة البراءة جاریة هنا أیضاً، أمّا الإجماع وضرورة الفقه فلا شبهة فی قیامهما علی وجوب الفحص عن وجود دلیل علی الترجیح فی دوران الأمر بین الوجوب والحرمة، وکذلک آیة السؤال والنفر، لشمولهما موارد الدوران بین المحذورین فی الشبهات الحکمیّة أیضاً، وهکذا الروایات (وقوله علیه السلام: هلّا تعلّمت وشبهه) والعلم الإجمالی بوجود واجبات ومحرّمات قبل الفحص، وکذلک حکم العقل لأنّ العقل یحکم

بالتخيير للمكلّف المتحيّر، والتحيّر المستقرّ إنّما يحصل بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل. وأمّا أصالة الاستصحاب فلأنّ قوله عليه السلام، لا تنقض اليقين بالشكّ (بناءً على شموله للشبهات الحكميّة أيضاً) منصرف إلى ما بعد الفحص كما لا يخفى. إلى هنا تمّ البحث عن المورد الأوّل، أي اعتبار الفحص في الشبهات الحكميّة.

الفحص في الشبهات الموضوعيّة:

اشارة

أمّا المورد الثاني (أي شرائط إجراء سائر الاصول بالنسبة إلى الشبهة الموضوعيّة) فالمشهور في كلماتهم عدم الفحص مطلقاً سواء كانت الشبهة وجوبيّة أو تحريميّة، وسواء في البراءة العقليّة أو البراءة النقليّة، بل الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله صرّح بأنّه ممّا لا خلاف فيه انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۹۸ بالنسبة إلى الشبهات الموضوعيّة التحريميّة، نعم استدلّ المحقّق الخراساني رحمه الله في حاشية الرسائل لوجوب الفحص مطلقاً بالنسبة إلى البراءة العقليّة بأنّ العقل لا استقلال له بالبراءة قبل الفحص في الشبهات الموضوعيّة مطلقاً كما يظهر ذلك من استحقاق المبادر إليه قبله عند العقلاء للّوم والذمّ «۱». والشيخ الأعظم رحمه الله فصّل بين الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة، وذهب إلى عدم وجوب الفحص في التحريميّة، واستدلّ له بإطلاق الأخبار مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام» وقوله عليه السلام: «حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة» وقوله عليه السلام: «حتّى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه الميتة» وغير ذلك من الأحاديث السالمة عمّا يصلح لتقييدها. وأمّا الشبهة الوجوبيّة فقال بالنسبة إليها: إنّ مقتضى أدلّة البراءة حتّى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص أيضاً وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده: «أكرم العلماء أو المؤمنين» فإنّه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين، إلّا أنّه قد يترائى أنّ بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما إذا أمر المولى باحضار علماء البلد أو أطبّائها أو إضافتهم أو إعطاء كلّ واحد منهم ديناراً، فإنّه قد يدّعى أنّ بناءهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداءً مع وجود غيرهم في البلد. ثمّ نقل من صاحب المعالم رحمه الله ما يظهر منه وجوب الفحص، ومن المحقّق القمّي في القوانين أنّه أيّد ذلك بأنّ الواجبات المشروطة بوجود شيء إنّما يتوقّف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط، مثل أنّ من شكّ في كون ماله بمقدار استطاعة الحجّ لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول: إنّي لا أعلم أنّي مستطيع ولا يجب عليّ شيء» بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنّه واجد للاستطاعة أو فاقد لها، ونقل من العلّامة في التحرير في باب نصاب الغلات أنّه قال: ولو شكّ في البلوغ ولا مكيال هنا ولا ميزان ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب (انتهى) وقال: وظاهره جريان الأصل مع تعذّر الفحص وتحصيل العلم (فلا يجري مع عدم تعذّره). ثمّ ساق الكلام إلى أن قال: ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص أنّه إذا كان العلم انوار الأصول، ج۳، ص: ۱۹۹ بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّف غالباً على الفحص بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثمّ العمل بالبراءة كبعض الأمثلة المتقدّمة فإنّ إضافة جميع علماء البلد أو أطبّائهم لا يمكن للشخص الجاهل إلّابالفحص، فإذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافياً لوجوب إضافة ما عداه بأصالة البراءة من غير تفحّص زائد على ما حصل به المعلومين عدّ مستحقّاً للعقاب والملامة عند إنكشاف ترك إضافة من يتمكّن من تحصيل العلم به بفحص زائد (انتهى كلامه) «۱».

أقول: الإنصاف في المسألة هو التفصيل بين موارد الشبهة، فتارةً تكون ممّا أحرز إهتمام الشارع به جدّاً كما في الفروج والدماء وإنقاذ نفوس المؤمنين ونحوها فلا تجري البراءة فيها حتّى بعد الفحص بحدّ اليأس إذا كانت الشبهة باقية على حالها، فإذا احتمل أنّ هذا سمّ قاتل بمجرّد شربه لم يجز شربه ولم تجر البراءة حتّى بعد الفحص إذا بقيت الشبهة على حالها، هذا بالنسبة إلى البراءة النقليّة، وكذلك البراءة العقليّة فإنّها لا تجري في مثل هذه الامور المهمّة بناءً على مبنى المشهور فضلًا عن المبنى المختار من عدم كون قاعدة قبح

العقاب بلا بيان قاعدة عقليّة بل العقل يحكم بالاحتياط مطلقاً، وأمّا بناء العقلاء فكذلك، حيث لا إشكال فى أنّ بنائهم على الاحتياط فى الامور المهمّة، وحينئذٍ لا ريب فى أنّه باستكشاف وجوب الاحتياط شرعاً فى مثل هذه الامور المهمّة من شدّة اهتمام الشارع بها يقيّد إطلاقات أدلّة البراءة الشرعيّة لو سلّم إطلاقها وعدم إنصرافها عن مثل هذه الامور. واخرى يكون المورد ممّا يحصل العلم فيه بأدنى فحص ونظر، وبتعبير المحقّق الحائرى رحمه الله يكون العلم فى كُمّه، فيحصل مثلًا بالمراجعة إلى دفتره الخاصّ ليرى أنّه مديون لزيد مثلًا أو لا فلا إشكال فى أنّ بناء العقلاء على وجوب الفحص والمراجعة والتأمّل فى مثل هذه الامور، ولا يجوز الأخذ ببراءة الذمّة عند الشكّ من دون مراجعة. وثالثة يكون المورد المشكوك من الموارد التى تقتضى بماهيّته الفحص والاختبار، فيكون ممّا لا يعلم غالباً إلّابالفحص والمراجعة على نحو كأنّ الأمر به شرعاً مستلزم عرفاً لوجوب الفحص عنه، وإلّا لم يمتثل إلّانادراً، كما فى الشكّ فى بلوغ المال بحدّ الاستطاعة أو النصاب، انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۰ وكذا فى أرباح المكاسب وشبهها، فلا ينبغى الإشكال أيضاً فى وجوب الفحص، وقد جرت سيرة العقلاء فى أوامرهم ونواهيهم فى أمثال هذه الموارد على الفحص أيضاً، ولم يمنع عنه الشارع فلا إشكال أيضاً فى وجوب الفحص. ورابعة يكون المورد من غير الأقسام الثلاثة كما إذا قال مثلًا: أكرم العلماء، أو أطعم الفقراء، فلا إشكال فى أنّ إطلاقات أدلّة البراءة فى الشبهات الموضوعيّة دالّة على عدم وجوب الفحص كالروايات الواردة فى مسألة الجبن وغيرها. بقى هنا أمران:

الأمر الأوّل: فى الجاهل المقصر

ثمّ إنّ هيهنا بحثاً لابدّ من طرحه فى المقام وإن كان بحثاً فقهيّاً بحتاً، وهو فى حكم من ترك الفحص مع كونه قادراً عليه، وهو يقع فى مقامين: الأوّل: فى حكمه التكليفى وإستحقاق العقاب وعدمه. الثانى: فى حكمه الوضعى وصحّة العمل المأتى به وفساده. أمّا المقام الأوّل: فالأقول فيه أربعة: الأوّل: (وهو الأقوى والمشهور) أنّه يعاقب على ترك الواقع لا على ترك التعلّم. الثانى: أنّه يعاقب على ترك التعلّم، وهو المحكى عن المحقق الاردبيلى رحمه الله وصاحب المدارك. الثالث: أنّه يعاقب على ترك تحصيل العلم الموجب لترك الواقع، وهو المستفاد من كلمات المحقّق النائينى رحمه الله. الرابع: القول بالتفصيل بين التكاليف المطلقة والتكاليف المشروطة أو الموقتة، ففى الاولى يعاقب على ترك الواقع، وفى الثانية على ترك التعلّم، وهذا يستفاد من بعض كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية وإن رجع عنه فى بعض تعليقاته عليها. أقول: لو خلّينا وظواهر الأدلّة فالحقّ مع المشهور، لأنّ ظاهرها طريقيّة وجوب التعلّم، ولا دليل على كونه واجباً نفسيّاً، فالظاهر من قوله تعالى: «لِيَتَفَقَّهُوا فِى الدِّينِ» مثلًا أو قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» وجوب التفقّه لأجل الإنذار ثمّ الحذر والعمل، ووجوب السؤال انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۱ لأجل التعلّم ثمّ العمل على وفقه أو عقد القلب عليه إذا كان فى اصول الدين. نعم، هيهنا إشكالات أوجبت الذهاب إلى الأقوال الثلاث الاخر، وعمدتها أمران: أحدهما: أنّ المفروض كون الجاهل عاجزاً عن العمل فى مقام الامتثال فلا معنى لأن يعاقب على ترك ما لم يكن مقدوراً له، نعم أنّه كان قادراً على التعلّم فيعاقب على تركه. ثانيهما: (بالنسبة إلى خصوص التكاليف المشروطة أو الموقتة) أنّ الواقع فى التكاليف المشروطة والموقتة لم ينجز على المكلّف كى يعاقب عليه، إذ لا وجوب قبل تحقّق الشرط وقبل الوقت حتّى تكون المقدّمة (وهى التفحّص والتعلّم) واجبة، وكذلك لا وجوب بعد تحقّق الشرط وبعد دخول الوقت أحياناً لعدم القدرة عليه. أمّا الجواب عن الأوّل: فهو إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار عقاباً ولو كان منافياً له تكليفاً، ففى ما نحن فيه فإن الواقع وإن كان مغفولًا عنه حين المخالفة، وكان خارجاً عن تحت الإختيار، ولكنّه بالنهاية ينتهى إلى الاختيار، وهو ترك التعلّم عمداً حينما التفت إلى تكاليف فى الشريعة، كما هو الحال فى كلّ مسبّب توليدى خارج عن تحت الاختيار إذا كان منتهياً إلى أمر اختيارى، فإذا ألقى مثلًا بنفسه من شاهق فرغم خروجه عن الاختيار بعد ذلك، فيهلك قهراً بلا اختيار عند سقوطه على الأرض، ولكن حيث كان الهلاك نتيجة الإلقاء الذى هو أمر اختيارى فيكون مصحّحاً للعقاب على ما ليس بالاختيار. إن قلت: تكليف العبد العاجز حين العجز بما يكون عاجزاً عنه تكليف بما لا يطاق،

وهو قبيح. قلنا: ليس التكليف هذا تكليفاً بما لا يطاق لأنّه يكون مقدوراً له بالواسطة. وإن شئت قلت: المعيار فى العقاب وعدمه هو صحّة إسناد الترك إلى اختيار المكلّف وعدمها والإسناد (ولو مع الواسطة) صادق صحيح فيما إذا كان سقوط التكليف بسوء الاختيار. وأمّا الإشكال الثانى فيمكن الجواب عنه بوجهين: الوجه الأوّل: ما مرّ فى محلّه من إمكان وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها، ولا ينافى هذا كون وجوبها وجوباً ترشحياً لأنّ المراد منه الترشّح بحسب الداعوية فى نفس المولى لا الترشّح تكوينياً، والأوّل يحصل بمجرّد تصوّر المولى وجوب ذى المقدّمة فى المستقبل أيضاً، فهو انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۲ يتصوّر مثلًا وجوب الحجّ فى موسم الحجّ ويلاحظ أنّ المكلّف لا- يقدر على الإتيان به لو لم يأت بمقدّماته فتترشّح من إرادته بالنسبة إلى الحجّ إرادة اخرى بالنسبة إلى المقدّمات، وهذا أمر معقول ومتداول عند العقلاء فإذا تصوّر إنسان مجى صديقه غداً فى داره فنفس هذا التصوّر يوجب حصول إرادته إيجاد مقدّمات الإستقبال من الآن. الوجه الثانى: ما مرّ أيضاً كراراً من مسألة وجوب حفظ غرض المولى وأنّ العقل يحكم بأنّ أغراض المولى ليست بأقلّ من أغراض العبد فى الأهميّة، فكما يلزم العبد نفسه بإتيان مقدّمات تحصيل أغراضه الشخصيّة لابدّ له أن يلزم نفسه بإتيان مقدّمات تحصيل أغراض مولاه ولو فى المستقبل وإن لم تحصل الإرادة والوجوب فعلًا. فمن هذين الطريقين وجبت فى الشريعة جميع المقدّمات المفوّتة وإن لم يكن الأمر بذى المقدّمة فعليّاً. نعم، هيهنا طريقان آخران يمكن المناقشة فيهما: أحدهما: أنّ الواجب المشروط يرجع إلى الواجب المعلّق الذى يكون الوجوب فيه فعلياً والواجب استقبالياً. وفيه أوّلًا: أنّه خلاف ظاهر أدلّة الواجبات المشروطة فإنّ ظاهرها أنّ الوجوب استقبالى. وثانياً: ما ذهب إليه صاحب المدارك والمحقّق الأردبيلى رحمه الله من كون وجوب التعلّم وجوباً نفسيّاً. وفيه أنّه خلاف الوجدان القطعى فإنّا نعلم علماً قطعيّاً بأنّ أمر المولى بالنسبة إلى التعلّم وإرادته له يكون من أجل ما يترتّب عليه من سائر التكاليف، فهو إرشادى محض لأنّ الحكم المولوى النفسى يحتاج إلى وجود مصلحة فى نفس الشىء، ومعلوم أنّه لا مصلحة فى نفس الفحص إلّاحفظ مصلحة الواقع أو عدم الوقوع فى مفسدته بقدر الإمكان، ولا أقلّ من كونه مخالفاً لظواهر أدلّة وجوب تحصيل العلم. إلى هنا ظهر الحال فى القول الأوّل والثانى. أمّا القول الثالث: (وهو ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله من استحقاقه العقاب على ترك التعلّم والفحص عند مخالفة الواقع لا- مطلقاً) فحاصل كلامه: إنّ وجوب التعلّم والفحص انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۳ وجوب طريقى (خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الأردبيلى وصاحب المدارك صلى الله عليه و سلم من كونه وجوباً نفسياً استقلالياً) وعليه تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب على ترك الفحص والتعلّم المؤدّى إلى مخالفة الواقع، وذلك لأنّ وجوبه لأجل حفظ الواقع وطريقيّة التعلّم والفحص إلى إدراك الواقع كوجوب الاحتياط شرعاً فى بعض الشبهات البدويّة (كما فى باب الفروج والدماء بل الأموال) فالمطلوب بالذات هو الواقع، ومطلوبيّة الاحتياط إنّما هى لأجل الوصول إلى الواقع وحصوله. إن قلت: إذا كان الأمر كذلك فوجوبه يكون وجوباً غيرياً مقدّمياً ومن قبيل المقدّمات المفوتة على القول بالواجب المعلّق، أو وجوباً عقلياً على القول بعدم إمكانه، فلا يكون العقاب إلّا على مخالفة الواقع لا على ترك التعلّم عند مخالفة الواقع. قلنا: إنّ مناط وجوب التعلّم غير مناط وجوب حفظ القدرة أو تحصيلها فى المقدّمات المفوتة، ولا يقاس أحدهما بالآخر، فإنّ القدرة ممّا يتوقّف عليها فعل المأمور به خارجاً ومن المقدّمات الوجوديّة له، ولا يتمكّن المكلّف من فعل الواجب عند تفويت القدرة، فيتحقّق عصيان خطاب ذى المقدّمة بمجرّد ترك هذه المقدّمات الوجودية، ويستحقّ التارك العقاب على تفويت الواجب من زمان ترك المقدّمة، إذ بتركها يفوت الواجب لا- محالة، ويمتنع عليه بالاختيار ويصدق أنّه فات منه الواجب، وهذا بخلاف التعلّم والاحتياط، فإنّه لا يتوقّف فعل الواجبات وترك المحرّمات عليهما فى الخارج، إذ ليس للعلم دخل فى القدرة ليكون حاله حال المقدّمة المفوتة، وليس لهما دخل فى الملاك أيضاً، فلا يكون لإيجاب التعلّم والاحتياط شائبة النفسيّة والاستقلاليّة، بل الغرض من إيجاب التعلّم مجرّد الوصول إلى الأحكام والعمل على طبقها، ومن إيجاب الاحتياط التحرّز عن مخالفة الواقع، من دون أن يكون للتعلّم والاحتياط جهة موجبة لحسنهما الذاتى المستتبع للخطاب المولوى النفسى، بل الخطاب المتعلّق بهما يكون لمحض الطريقيّة، ووجوبهما يكون للغير لا نفسياً ولا بالغير. فإن قلت: الوجوب للغير لا ينافى الوجوب النفسى، فإنّ غالب الواجبات النفسيّة يكون وجوبها للغير بناءً على تبعية الأحكام

للمصالح والمفاسد. قلت: الغير الذى يجب الشيء لأجله يختلف، فتارةً يكون هو ملاكات الأحكام التى اقتضت وجوب الشيء، واخرى، يكون هو الخطابات الواقعية، ففى الأوّل لا يدور وجوب انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۴ الشيء مدار وجود الملاك، بل الملاك يكون حكمة لتشريع وجوب الشيء كاختلاط المياه فى وجوب العدّة على النساء، وفى الثانى يدور وجوب الشيء مدار وجود الخطاب الواقعى، ويكون علّة للحكم لا حكمة للتشريع، كوجوب ذى المقدّمة بالنسبة إلى وجوب المقدّمة، والخطابات الواقعية بالنسبة إلى وجوب التعلّم والاحتياط تكون كوجوب ذى المقدّمة علّة للحكم لا حكمة للتشريع، فوجوب التعلّم والاحتياط يكون من هذه الجهة كوجوب المقدّمة، وإن كان يفترق من جهة اخرى وهى: أنّ وجوب المقدّمة يترشّح من وجوب ذيها بخلاف وجوب التعلّم والاحتياط، وبما ذكرنا يظهر ضعف ما ينسب إلى المدارك من كون العقاب على نفس ترك التعلّم، فإنّ المستتبع للعقاب إنّما هو ترك الواجب النفسى لا ترك الواجب الطريقى، ويتلو ذلك فى الضعف ما ينسب إلى المشهور من كون العقاب على ترك الواقع لا على ترك التعلّم، فإنّ العقاب على الواقع المجهول قبيح، وإيجاب التعلّم لا يخرجه عن الجهالة. فالأقوى: أن يكون العقاب على ترك التعلّم المؤدّى إلى ترك الواقع لا على ترك التعلّم وإن لم يؤدّ إلى ذلك لينافى وجوبه الطريقى، ولا على ترك الواقع لينافى جهالته (انتهى) «۱». هذا- ولكن لا يخلو كلامه من إبهامات وإشكالات: أوّلها: (بالنسبة إلى قوله: إنّ العلم لا دخل له فى القدرة حتّى يكون حاله حال المقدّمات المفوتة) إنّ للعلم دخلًا فى القدرة لأنّه لا إشكال فى أنّه مع الجهل بمناسك الحجّ مثلًا لا يكون قادراً على إتيانها ولو من طريق الاحتياط لأنّ الاحتياط أيضاً لابدّ فيه من وجود علم إجمالى بالتكليف. ثانيها: كون العلم طريقيّاً لا ينافى وجوبه النفسى لجواز أن تلاحظ الطريقيّة بعنوان الحكمة لا العلّة، نظير وجوب انتباه المأمورين لإطفاء الحريق لنوبتهم فى تمام ساعات الليل والنهار، الذى لا إشكال فى أنّه طريقى للإطفاء، ولكن حيث يكون طريقاً بنحو الحكمة فلا يسقط وجوب الانتباه والكون فى محلّ الإنتظار بعنوان واجب نفسى. ثالثها: (وهو العمدة) أنّ الوجوب إمّا غيرى أو نفسى و لا ثالث لهما، لأنّ الطريقيّة إمّا أن تكون من قبيل العلّة للحكم فترجع إلى الواجب الغيرى، أو تكون من قبيل الحكمة فترجع انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۵ إلى الواجب النفسى، وهناك تناقض يشاهد فى كلامه، حيث يقول تارةً: «والخطابات الواقعية بالنسبة إلى وجوب التعلّم والاحتياط تكون كوجوب ذى المقدّمة علّة للحكم» واخرى يقول: «إنّ وجوب المقدّمة يترشّح من وجوب ذيّها بخلاف وجوب التعلّم والاحتياط» وليت شعرى كيف لا يترشّح وجوب التعلّم من الخطابات الواقعية مع كونه معلولًا لها؟ والمعلول يترشّح دائماً من علّته. فتحصّل أنّ الصحيح هو ما ذهب إليه المشهور من كون العقاب على ترك الواقع لكونه مقدوراً بالواسطة وهى تحصيل العلم، والامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار. يبقى الإشكال بالنسبة إلى الواجبات المشروطة أو الموقتة، ولكنّه يرتفع بما مرّ من أنّ علّة الأحكام إنّما هى إرادة المولى التى تصدر منه بعد ملاحظة وجوب ذى المقدّمة فى محلّه وملاحظة عدم إمكان تحقّقه بدون إتيان المقدّمة من الآن. هذا كلّه فى المقام الأوّل. أمّا المقام الثانى: (وهو البحث فى الحكم الوضعى وصحّة العمل المأتى به وفساده) فلا إشكال فى صحّة العمل إذا أتى بالمأمور به على وجهه، أى واجداً لجميع الشرائط والاجزاء وفاقداً لجميع الموانع، ومن الشرائط قصد القربة فى العبادات التى يمكن تمشيه فيها إمّا لأجل الغفلة (كما يتصوّر فى العوام) أو رجاءً (كما فى الخواص)، ومنها قصد الإنشاء فى المعاملات فإنّه أيضاً يمكن تمشّيه من الجاهل بالحكم الشرعى لإمكان تعلّق القصد بإنشاء المسبّبات الممضاة عند العقلاء وإن لم تكن شرعية، ولذلك حكموا بصحّة بيع الغاصب لنفسه فضولة. فالمدار كلّ المدار فى صحّة العمل وفساده مطابقة المأتى به للمأمور به الواقعى لعدم موضوعيّة للاجتهاد أو التقليد بل إنّهما طريقان إلى الواقع محضاً. ثمّ إنّه تارةً يحصل للمكلّف العلم بالمطابقة فلا إشكال حينئذٍ فى صحّة العمل المأتى به. واخرى يقع المأتى به مطابقاً لاجتهاده الفعلى أو تقليده الفعلى فلا إشكال أيضاً فى الصحّة. وثالثة لا يقع مطابقاً مع اجتهاده الفعلى أو تقليده الفعلى بل يقع موافقاً لمن يجب عليه انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۶ تقليده عند صدور العمل منه، ففى هذه الصورة يكون العمل باطلًا ويجب عليه الإعادة أو القضاء. إن قلت: كيف تكون فتوى مرجعه الفعلى حجّة بالنسبة إليه ولا تكون فتوى المرجع السابق كذلك؟ قلنا: أوّلًا: أنّ فتوى المجتهد الفعلى تكون كاشفةً عن حكم اللّه الواقعى المطلق غير المقيّد بزمان خاصّ، ومجرّد مطابقته لفتوى المجتهد السابق غير

كافٍ لصحّة عمله لأنّ المفروض عدم استناده إليه. وإن شئت قلت: إنّ فتوى المجتهد السابق كانت حجّة بالنسبة إلى من أسند عمله إليها، وأمّا من لم يكن عمله مستنداً إليها فلا حجّية له حتّى يعتذر بها عند اللَّه لو خالف الواقع، لأنّه لم يسند عمله إلى فتوى المجتهد السابق حتّى تكون تلك حجّة له، ولم يقع مطابقاً مع فتوى المجتهد الفعلي حتّى تكون هذه حجّة له. بقي هنا شيء: وهو أنّ المشهور بين الفقهاء صحّة عمل الجاهل المقصّر مع استحقاقه للعقوبة في موردين: أحدهما: الإتمام في موضع القصر. والثاني: كلّ من الجهر والإخفات في موضع الآخر. حيث يرد عليه أوّلًا: أنّه كيف يمكن الحكم بصحّة العبادة بدون الأمر؟ وثانياً: كيف يحكم بإستحقاق العقوبة مع فرض صحّة العمل؟ وثالثاً: كيف يصحّ الحكم باستحقاق العقوبة مع أنّ المكلّف متمكّن من الإعادة إلّاأنّ الشارع سلب عنه القدرة عليها بسبب حكمه بالإجزاء والصحّة بناءً على عدم وجوب الإعادة حتّى في الوقت إذا علم به، ففوت المأمور به ناشٍ عن حكمه بالصحّة، لا عن تقصير المكلّف. وقد ذكر لدفع هذه الإشكالات وجوه عديدة: انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۷ الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراساني رحمه الله وحاصله: أنّ الحكم بالصحّة هنا يكون من باب تعدّد المطلوب ففي مورد الجهر والإخفات يكون أصل الصّلاة وذاتها مطلوبة وإتيانها بالجهر أو الإخفات مطلوباً آخر، وفي مورد الإتمام في موضع القصر تكون الصّلاة التامّة مشتملة على مصلحة لازمة الاستيفاء بحيث لو لم تجب صلاة القصر كانت الصّلاة التامّة مأموراً بها، لكن لمّا كانت مصلحة صلاة القصر أهمّ صارت هي الواجبة فعلًا، وحينئذٍ تكون صحّة الصّلاة المأتي بها مستندة إلى المصلحة لا إلى الأمر الفعلي حتّى يقال بأنّها ليست مأموراً بها، (وأمّا استحقاقه للعقوبة مع فرض الصحّة فلعصيانه الأمر بالأهمّ أو المطلوب الأعلى). وأمّا عدم وجوب الإعادة فلأنّها لا فائدة فيها إذ لا مصلحة تقتضي الإعادة، حيث إنّ المصلحة التامّة الكامنة في صلاة القصر مثلًا قد فاتت بسبب الإتيان بالصلاة التامّة، لمكان التضادّ بين المصلحتين، وهذا نظير ما إذا أمر المولى عبده بإطعام الفقير بالخبز من الحنطة فأطعمه بالخبز من الشعير فإنّ مصلحة الإطعام بالخبز من الحنطة قد فاتت بإطعامه الخبز من الشعير، ويمتنع تداركها لعدم بقاء الموضوع. لا يقال: فيلزم الحكم بصحّة صلاة التمام من العالم بوجوب القصر أيضاً مع استحقاقه العقوبة على مخالفة الواجب. فإنّه يقال: إنّه لو كان الدليل اشتمال المأتي به على المصلحة اطلاق يشمل صورتي العلم بوجوب القصر والجهل به لقلنا بصحّة التمام وإجزائه عن القصر مطلقاً، لكن الأمر ليس كذلك، لأنّه لم يدلّ دليل على كون التمام ذا مصلحة في السفر إلّافي حال الجهل، ولا بُعد أصلًا في هذا الاختلاف، فإنّ لحالات المكلّف دخلًا في المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام. إن قلت: كيف يتمشّى من المكلّف قصد القربة مع عدم كون التمام مأموراً به؟ قلنا: لا حاجة في تحقّق قصد القربة إلى قصد الأمر بل يكفي قصد الملاك والمصلحة، وقد مرّ كون الصّلاة التامّة أيضاً محبوبة وذات مصلحة). إن قلت: على هذا يكون كلّ من التمام والإخفات مثلًا سبباً لتفويت الواجب الفعلي، وما هو السبب لتفويت الواجب فعلًا حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام. قلت: إنّ التمام مثلًا ليس سبباً لترك الواجب الفعلي وهو القصر، بل التمام والقصر ضدّان، وهما في رتبة واحدة، فعدم كلّ منهما يكون أيضاً في رتبة وجود الآخر لا في طوله حتّى يصير انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۸ عدم أحدهما مقدّمة ومن اجزاء علّة وجود الآخر فلا علّية بينهما، بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر لأنّ الضدّ وعدم ضدّه متلازمان ليس بينهما توقّف أصلًا. (انتهى). وقد أورد عليه المحقّق النائيني رحمه الله بما لا يكون وارداً فأورد عليه: أوّلًا: بما حاصله: أنّ الخصوصيّة الزائدة (كخصوصيّة القصر أو خصوصيّة الإخفات) إن كان لها دخل في حصول الغرض من الواجب فلا يعقل سقوطه بالفاقد لها، وإن لم يكن لها دخل فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر والتمام مثلًا، غايته أن يكون القصر أفضل فردي التخيير لاشتماله على الخصوصيّة الزائدة ولا وجه لاستحقاق العقاب» .وقد ظهرت المناقشة فيه والجواب عنه ممّا سبق من كون المطلوب متعدّداً وأنّ الصّلاة التامّة مشتملة على مقدار من المصلحة يوجب تفويت المقدار الزائد القائم بالقصر وخروجه عن قابلية الاستيفاء والتدارك، وهذا ليس بعزيز، ومجرّد القدرة على فعل الصّلاة قصراً في الخارج غير كافٍ بعد فرض فناء موضوع التدارك. وثانياً: «بأنّ الظاهر من أدلّة الباب كون المأتي به في حال الجهل مأموراً به فراجع أدلّة الباب» «۲». ويرد عليه: أنّ الدليل على صحّة المأتي به في المقام إنّما هو الإجماع، وهو يدلّ على صحّة العمل إجمالًا، ولا يستفاد منه كونه مأموراً به. هذا كلّه هو الوجه الأوّل من الوجوه

المذكورة فى كلمات القوم لدفع الإشكالات الثلاثة المزبورة. الوجه الثانى: ما أجاب به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله وهو عدم كون المأتى به مأموراً به بل أنّه يوجب سقوط الأمر بالواقع المتروك، فلا يجب عليه الإعادة أو القضاء لسقوط الأمر بالواقع حينئذٍ، وأمّا العقاب فلعدم إتيانه للمأمور به على الفرض. أقول: الظاهر أنّ هذا الوجه فى الحقيقة يرجع إلى الوجه الأوّل (بل الظاهر أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أخذه منه) لأنّه لا وجه لسقوط الأمر بالواقع إلّامن ناحية تعدّد المطلوب. الوجه الثالث: ما أجاب به كاشف الغطاء رحمه الله وهو الالتزام بأمرين على نحو الترتّب بمعنى انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۰۹ أنّ الأمر حال الجهل أوّلًا تعلّق بالصلاة الواجدة للخصوصيّة الزائدة، وعند عصيانه وفى طوله تعلّق بالفاقد لها، فقهراً إذا عصى الأمر الأوّل لجهله المستند إلى ترك التعلّم أو الفحص يعدّ عاصياً لمخالفة الأمر الأهمّ فيوجب استحقاق العقاب، ومطيعاً للأمر الثانى فيكون عمله صحيحاً، ولا تجب عليه الإعادة أو القضاء. أقول: الصحيح تماميّة هذا الوجه أيضاً وإن أورد عليه إشكالات أربع من ناحية المحقّق الخراسانى والشيخ الأعظم والمحقّق النائينى رضوان اللّه عليهم: أوّلها: ما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله من ناحية المبنى، وهو إنكاره صحّة الترتّب، ولكن قد مرّ فى محلّه أنّ الحقّ صحّته. ثانيها: ما أورده الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّه لا موضوع للترتّب فى المقام لأنّ الترتّب عبارة عن اشتراط الأمر بالمهمّ بعصيان الأهمّ، ولا يمكن حصول هذا الشرط فى الوقت لأنّه ما دام وقت الأهمّ باقٍ لا معنى لتحقّق عصيانه. وفيه: أنّه لا يشترط فى باب الترتّب كون العصيان مأخوذاً بعنوان الشرط المقارن بل يمكن أخذه بنحو الشرط المتأخّر، أى إذا كان بانياً على العصيان لأمر القصر إلى آخر وقت الصلاة كان مأموراً بالتمام بل يمكن إرجاعه إلى الشرط المقارن لأنّ بناءه على العصيان إلى آخر الوقت فعليّ. ثالثها: ما أورده المحقّق النائينى رحمه الله من «أنّه يعتبر فى الخطاب الترتّبى أن يكون خطاب المهمّ مشروطاً بعصيان خطاب الأهمّ، وفى المقام لا يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان العاصى فإنّه لا يلتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم» «۱». ويمكن الجواب عنه: بكفاية ثبوت الخطاب فى متن الواقع وعلم اللّه تعالى، والمفروض أنّ المكلّف قصد الأمر الواقعى ولا حاجة إلى أزيد من ذلك فى صحّة صلاته. رابعها: ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله أيضاً وهو «أنّ المقام أجنبيّ عن الخطاب الترتّبى لأنّه يعتبر فيه أن يكون كلّ من متعلّق الخطابين واجداً لتمام ما هو الملاك ومناط الحكم بلا قصور لأحدهما فى ذلك، ويكون المانع عن تعلّق الأمر بكلّ منهما هو عدم القدرة عن الجمع بين انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۱۰ المتعلّقين فى الامتثال، لما بين المتعلّقين من التضادّ والمقام لا يكون من هذا القبيل» «۱». ويمكن الجواب عنه: بأنّه غير قادر على الجمع بينهما بحسب الواقع، لوجود التضادّ بينهما شرعاً، وإن كان قادراً بحسب الظاهر على الإتيان بكلّ منهما. هذا كلّه هو الوجه الثالث من الوجوه المذكورة فى كلمات القوم لدفع الإشكالات الثلاثة المزبورة. الوجه الرابع: ما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله لدفع الإشكالات، وهو: أنّ الإشكال إنّما كان مبتيّاً على تسليم مقدّمتين: الاولى: أن يكون العمل المأتى به حال الجهل مأموراً به، كما يستكشف ذلك من أدلّة صحّة العمل والإجزاء ولو بعد زوال صفة الجهل وبقاء الوقت. الثانية: استحقاق الجاهل العامل للعقاب وأنّ استحقاقه له لأجل تفويت ما كان واجباً عليه فى حال الجهل، ومع المنع عن إحدى المقدّمتين يرتفع الإشكال، والمقدّمة الاولى مسلّمة لا سبيل للمنع عنها، إذ لا ينبغى الإشكال فى استكشاف تعلّق الأمر بالعمل من أدلّة الصحّة، وأمّا المقدّمة الثانية فللمنع عنها مجال، إذ استحقاق العقاب وعدمه ليس من المسائل الفقهيّة الشرعيّة التى ينعقد عليه الإجماع (بل إنّه حكم العقل) وليس فى أدلّة الباب ما يدلّ على العقاب مع أنّه لو سلّم انعقاد الإجماع على إستحقاق العقاب ففى اعتبار مثل هذا الإجماع (لعلّ نظره إلى كونه مدركيّاً وأنّ مبانى المجمعين مختلفة) إشكال. ثمّ إنّه- مع إعترافه بتماميّة هذا الوجه حيث إنّ مبنى الإشكال كان على تسليم المقدّمتين- تخلّص عنه بعد فرض صحّتهما بوجه آخر ضمن ثلاث مسائل: الاولى: مسألة الجهر فى موضع الإخفات وبالعكس، والثانية: مسألة القصر فى موضع الإتمام، والثالثة مسألة الإتمام فى موضع القصر، التى ينبغى حذفها فى المقام لكونها شاذّة ولم يقل بها إلّاقليل فتبقى المسألتان الأوّليان. أمّا المسألة الاولى فقال فيها: يمكن أن يكون الواجب على عامّة المكلّفين هو القدر المشترك بين الجهل والإخفات، سواء فى ذلك العالم والجاهل، ويكون الجهر والإخفات فى موارد وجوبهما واجبين مستقلّين نفسيين فى الصّلاة، وتكون الصّلاة ظرفاً لامتثالهما، ولكن انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۱۱

وجوبهما الاستقلالى عند العلم به ينقلب إلى الوجوب الغيرى ويصير قيداً للصلاة ولا مانع من أن تكون صفة العلم موجبة لتبدّل صفة الوجوب من النفسى إلى الغيرى ومن الاستقلالى إلى القيدى، فيرتفع الإشكال بحذافيره لأنّ العقاب إنّما يكون على ترك الواجب النفسى (وهو الجهر أو الإخفات) فى حال الجهل، مع كون المأتى به هو المأمور به فى ذلك الحال لأنّ المفروض أنّ المأمور به هو القدر المشترك. إن قلت: فيلزم منه صحّة العمل فى حال العلم أيضاً. قلنا: لا يلزم ذلك لما عرفت أنّ بالعلم يتبدّل الاستقلالى النفسى إلى الغيرى القيدى. وأمّا المسألة الثانية: فتفصّى عن الإشكال فيها: بأنّ الواجب على المسافر الجاهل بالحكم خصوص الركعتين الأوّليين لكن لا بشرط عدم الزيادة، بل لا بشرط عن الزيادة، فلا تكون الأخيرتان مانعتين عن صحّة الصّلاة، إلّاأنّ العلم بالحكم يوجب الانقلاب ويصير الواجب على المسافر خصوص الركعتين الأوّليين بشرط عدم الزيادة فتصحّ الصّلاة التامّة عند الجهل وتفسد عند العلم. وتفصّى عن إشكال العقاب بأنّه يمكن أن يكون العقاب لأجل ترك السلام بعد التشهّد الثانى، بأن يكون أصل التسليم فى الصّلاة جزءً لها، ولكن وقوعه عقيب التشهّد الثانى واجب نفسى، فيكون المتمّم فى موضع القصر قد أخلّ بهذا الواجب النفسى، فيعاقب عليه مع صحّة صلاته. ثمّ إعترف بأنّ هذا الوجه لا تساعد عليه كلمات الأصحاب، بل لا ينطبق عليه بعض الفروع المتسالم عليها بينهم، فإنّ الظاهر تسالمهم على أنّ الجاهل لو نوى التمام وأتمّ الصّلاة بهذا العنوان صحّت صلاته بعنوان ما نواها، وهذا لا يمكن إلّاأن يكون المأمور به فى هذا الحال هو الإتمام، إذ لو كان المأمور به هو خصوص الركعتين الأوّليين (ولولا بشرط عن الزيادة) كان اللازم هو فساد صلاة من نوى التمام لعدم نيّة المأمور به «۱» (انتهى ما أردناه من كلامه). أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّ طريقه هذا مملوّ بالتكلّفات الشديدة ولا يساعد عليه الوجدان الفقهى أصلًا. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۱۲ ثانياً: (بالنسبة إلى قوله لا يجوز الاستدلال بالإجماع فى مثل هذه المسألة) أنّ لازم انعقاد الإجماع على العقاب هو الإجماع على وجود حكم شرعى فى البين ترك امتثاله، أى أنّ الإجماع على العقاب مستلزم لوجود تكليف شرعى فى البين أوجبت مخالفته العقاب. ثالثاً: أنّ لازم كلامه تبدّل الواجب المعلوم بعد العلم به إلى واجب آخر حيث تبدّل، فيتبدّل وجوب الركعتين الأوّليين لا بشرط الزيادة بعد العلم به إلى وجوبهما بشرط عدم الزيادة، وهذا أمر محال لاستلزامه الدور فإنّ الوجوب فرع العلم به، والعلم به فرع تحقّق الوجوب.

الأمر الثانى: فى كلام الفاضل التونى فى المقام

قد ذكر الفاضل التونى رحمه الله لجريان أصالة البراءة شرطين آخرين: أحدهما: أن لا يلزم من العمل بالبراءة إثبات حكم آخر، وإلّا لا تجرى، كما فى أطراف العلم الإجمالى فإنّ جريان الأصل فى بعضها يثبت وجوب الإجتناب عن الآخر. ثانيهما: أن لا يلزم من جريانها ضرر على الغير، كما إذا فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلًا فهربت دابته على المالك فلا يصحّ اجراؤها فيها لإثبات عدم الضمان. أقول: أمّا الشرط الأوّل: فله ثلاث صور: تارةً يكون ما يترتّب على البراءة من الآثار الشرعيّة كجريان أصالة الحلّية فى الحيوان المتولّد من مأكول اللحم ومحرمه، فيترتّب عليه إباحة جلده ووبره إذا كان المراد من حلّية أجزاء ما يؤكل لحمه الأعمّ من الحلّية الواقعية الظاهرية، ففى هذه الصورة لا إشكال فى جريان البراءة. واخرى: يكون الأثر من الآثار العقليّة كما فى مثال العلم الإجمالى، فإنّ وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر لازم عقلى لجريان البراءة فى الطرف الأوّل، فلا إشكال أيضاً فى عدم ترتّب ذاك الأثر عليه لكونه من الأصل المثبت، ولكن هذا غير مانع عن جريانها فى مورده. وثالثة: يكون الأثر من الآثار الشرعيّة المترتبة على عدم الحكم الواقعى، كما إذا فرضنا انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۱۳ أنّ إباحة الجلد والوبر فى مثال الحيوان المشكوك الحلّية هى من آثار عدم الحرمة فى الواقع، ففى هذه الصورة أيضاً لا تجرى أصالة الإباحة لأنّها تثبت الإباحة الظاهرية لا الواقعية. فظهر أنّ كلام الفاضل التونى رحمه الله بالنسبة إلى هذا الشرط تام إذا كان مراده منه الصورتين الأخيرتين، نعم إنّه لا يختصّ بأصالة البراءة، بل هو جارٍ فى سائر الاصول العمليّة حتّى الاستصحاب، فإنّها لا تجرى فى ما إذا كانت مثبتة، وفيما إذا كان الأثر الشرعى مترتّباً على الحكم الواقعى. أمّا الشرط الثانى: فهو أيضاً لا اختصاص له بأصالة البراءة فكلّ أصل عملى لا يجرى إذا أوجب الضرر، هذا مضافاً إلى

أنّه لا يختصّ بقاعدة لا ضـرر بل يعمّ سائر الأدلّة الاجتهاديّة فإنّها مقدّمة على الاصول العمليّة. وإن شئت قلت: لا ينبغى عدّ هذا الشرط من شـرائط جريـان الاصول، إذ مع وجود الأدلّـة الاجتهاديّـة ينتفى موضوع الاصول العمليّـة وهو الشكّ، ولا مجال حينئـذٍ للرجوع إلى الأصل. وأمّا الأمثلـة المذكورة فى كلام الفاضل التونى رحمه الله فهى أجنبيـة عمّا نحن فيه، لأنّ المرجع فيها قاعدة الإتلاف والضـمان، لإطلاق قوله عليه السـلام: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» فيشـمل الإتلاف المباشـرى والتسبيبى، لصـدق الإتلاف عليهما عرفاً، وما نحن فيه من قبيل الثانى.

الكلام فى قاعدة لا ضرر

اشارة

قد عنون كثير من الأعاظم تبعاً للشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانى صلى الله عليه و سلم بمناسبة كلام الفاضل التونى رحمه الله قاعدة لا ضرر، حيث عقـدوها للبحث بعنوان أنّها قاعـدة فقهيّة، كما أنّ جماعة منهم كتبوا لها رسائل مسـتقلّة، ونحن نتعرّض لها هنا أيضاً اقتفاءً لآثـارهم. ولكن قبل الورود فى البحث عن أصل القاعـدة تنبغى الإشارة إلى أمرين: الأوّل: أنّ القواعـد الفقهيّـة مع كثرتها وأهميّتها لها مصـير مؤسف، فقـد تعنونت عـدّة منها فى الكتب الاصوليّـة للمتأخّرين كقاعـدة لا ضـرر وقاعـدة الفراغ والتجاوز، والقرعة، والميسور، وعـدّة اخرى فى الكتب الفقهيّـة كقاعدة ما لا يضـمن وقاعدة اللزوم فى أبواب المعاملات، ولكن قسم عظيم منها لم يُبحث عنها لا فى الفقه ولاـ فى الاصول مع كثرة اسـتدلالهم بها وشـدّة انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۱۴ حـاجتهم إليهـا فى طيّات كتب الفقه وشتّى أبواب العبادات والمعاملات «۱»، فكان من حقّها أن تفرد من علمى الاصول والفقه، وتبحث بصورة مسـتقلّة وفى علم مستقلّ، كما صنّفناه فى كتابنـا الموسوم بالقواعـد الفقهيّـة، فبحثنـا فيه عن مهمّاتهـا وهى ثلاـثون قاعـدة. الثانى: فى تعريف القاعـدة الفقهيّـة ووجه إفتراقها عن المسائـل الاصوليّـة والفقهيّـة. ولابـدّ أوّلًا من الإشارة الإجماليّـة إلى تعريف المسائل الاصوليّـة والفقهيّـة، فنقول: أمّا المسائل الاصوليّة فالمشـهور إنّها «قواعد تقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة» وفى كلمات بعضهم «هى القواعد الممهّدة لاسـتنباط الأحكـام الشـرعيّة الفرعيّـة عن أدلّتهـا التفصـيليّة» وفى كلمـات بعض آخر: «هى قضايـا تقع كبرى لقياس يسـتفاد منها حكم شرعى» والمختار عنـدنا (كما ذكرنا فى محلّه) إنّها «القواعد التى لا تشـتمل على حكم شـرعى وتقع فى طريق اسـتنتاج الأحكام الكلّية الفرعيّة الإلهيّة أو الوظيفة العمليّة». وأمّا المسائل الفقهيّة فهى: «ما يشـتمل على حكم شـرعى فى موضوع خاصّ أمّا تكليفى أو وضعى». وأمّا القواعد الفقهيّة فهى كالبرازخ بينهما وامور تكون بنفسها من الأحكام الشرعيّة الفرعيّة (إثباتاً أو نفياً) لا أنّها تقع فى طريق استنباط الأحكـام الشـرعيّة حتّى تـدخل فى المسائـل الاصوليّـة، بـل تكون أحكامـاً فرعيـة كلّيـة لاـ تختصّ ببـاب دون باب، وتجرى فى أبواب مختلفـة، وليست أحكاماً جزئيّـة لموضوعات خاصّة حتّى تدخل فى المسائل الفقهيّة وتكون معدّة للورود فى الرسائل العمليّة والوصول إلى أيـدى المقلّـدين مباشـرة. وهى على أقسـام عديـدة: فقسم منهـا ما يكون جارياً فى جميع أبواب الفقه كقاعـدة لا ضـرر ولا حرج، وقسم منهـا يختصّ بكتـاب خـاصّ كقاعـدة لاـ تعـاد التى تختصّ بكتاب الصّـلاة مع سـريانها فى أبواب مختلفـة منها، وقاعـدة الطهارة المختصّة بكتاب الطهارة، وقسم ثالث منها انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۱۵ مختصّ بجميع أبواب المعاملات كقاعدة ما يضمن، أو بجميع أبواب العبادات كقاعـدة الفراغ. وبهـذا ظهر أنّ القاعـدة الفقهيّـة لا تكون من المسائل الاصوليّـة ولا من المسائل الفقهيّـة، وظهر أيضـاً الخلـط الواقع فى كلاـم الشـهيد رحمـه الله فى قواعـده بين القواعـد الفقهيّة والفروع الفقهيّـة، ومـا وقـع من الخلـط فى كلمـات بعض المتأخّرين بين الامور الثلاثـة. إذا عرفت هذا فنقول: يقع الكلام فى قاعدة لا ضـرر فى مقامات ثلاثة: المقام الأوّل: فى مداركها. المقام الثانى: فى مضـمونها ومحتواها. المقام الثالث: فى بعض خصوصـيّاتها وجزئياتها وفى ايضاح نسبتها إلى الأدلّة المتكفّلة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأوّلية كأدلّة وجوب الصّلاة والصيام ونحوها، أو الثانوية كأدلّة نفى العسر والحرج ونحوها.

المقام الأوّل: في مدرك القاعدة

اشارة

يمكن الاستدلال للقاعدة بالأدلّة الأربعة في الجملة، وإن كانت العمدة هي السنّة.

١- الكتاب:

فقد وردت فيه آيات عديدة في موارد خاصّة كباب الطلاق والإرث والرضاع والشهادة والوصيّة نهي فيها عن الضرر بحيث يمكن اصطياد القاعدة من مجموعها، وبعد ضمّ بعضها إلى بعض، ولا أقل من كونها مؤيّدة لما يأتي من الأدلّة. منها: قوله تعالى في باب الرضاع: «لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» «١». وقد ذكر له تفسيران: أحدهما: أن تكون صيغة «لا تضارّ» مبنية على الفاعل، وتكون الباء زائدة و «ولدها» انوار الأصول، ج٣، ص: ٢١۶ مفعولًا بدون الواسطة، فإنّ المضارّة تتعدّى بنفسها، والمعنى حينئذٍ هو النهي عن اضرار الامّ بولدها بترك ارضاعه غيظاً على أبيه لبعض الجهات، وتمسّكاً بعموم ما يدلّ على عدم وجوب الارضاع عليها، وعن اضرار الأب بولده بأن يأخذ للولد امرأة مرضعة ويمنع امّه عن ارضاعه (فيتضرّر منه الولد) تمسّكاً بعمومات ولايته على ابنه، وعلى هذا تكون الآية حاكمة على عموم عدم وجوب الارضاع وعموم الولاية. ثانيهما: أن تكون «لا تضارّ» مبنية على المفعول والباء للسببيّة، والمعنى لا تضارّ الوالدة بسبب الولد بأن يترك مجامعتها خوفاً من الحمل، ولا يضارّ الوالد بامتناع الامّ عن الجماع خوفاً من الحمل، وبناءً على هذا المعنى تكون الآية بالإضافة إلى فقرتها الاولى مقدّمة على العموم ما يدلّ على جواز ترك الجماع مدّة أربعة أشهر، وأمّا بالنسبة إلى الفقرة الثانية فلا حكومة لها على عموم دليل، لأنّه لا عموم يدلّ على جواز امتناعها وعدم تمكينها، بل الدليل على العكس فيدلّ على وجوب التمكين وحرمة الامتناع، فتكون الآية حينئذٍ مؤيّدة لذاك الدليل لا حاكمة عليه. ومنها: قوله تعالى في باب الطلاق: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا» «١» . حيث ينهى عن الرجوع إلى المطلّقات الرجعيّة وتكراره لا لرغبة فيهنّ بل لطلب الاضرار بهنّ تمسّكاً بعموم ما يدلّ على جواز الرجوع في الرجعيّات في مدّة العدّة، فتكون الآية حاكمة على هذا العموم. ومنها: قوله تعالى في باب الطلاق أيضاً: «أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» «٢» حيث ينهى عن الإضرار والتضييق على المطلّقات في السكنى والنفقة في أيّام عدّتهنّ، ويكون مفيداً لنا في المقام إذا كان المراد من التضييق الاكتفاء بالمقدار الأقلّ من الواجب بقصد الاضرار بها تمسّكاً بعموم ما يدلّ على جواز هذا الاكتفاء، فتحكم الآية حينئذٍ على ذلك العموم وتقيّده بغير صورة الاضرار. وأمّا إذا كان المراد منه اعطاء الأقلّ من مقدار الواجب فتكون الآية أجنبيّة عمّا نحن فيه لأنّ الاعطاء هذا بنفسه حرام، ولا حاجة في إثبات حرمته إلى التمسّك بعنوان الاضرار. انوار الأصول، ج٣، ص: ٢١٧ ومنها: قوله تعالى في باب الشهادة: «وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ» «١» بناءً على كون «لا يضارّ» مبنيّاً على المفعول، حيث إنّه حينئذٍ ينهى عن الاضرار بالكتّاب والشهداء بالرجوع إليهم للكتابة أو الشهادة في أيّ وقت وساعة، تمسّكاً بعموم ما يدلّ على وجوبهما عليهم (وهو ما ورد في صدر الآية من قوله تعالى: «وَلْيَكْتُبْ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ» وقوله تعالى: «وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا» فيكون ذيل الآية حينئذٍ حاكماً على عموم صدرها، وأمّا بناءً على البناء على الفاعل فهي أجنبيّة عمّا نحن فيه، لأنّ المعنى حينئذٍ النهي عن اضرار كاتب الدَين والشاهد عليه بكتابة ما لم يمل والشهادة بما لم يستشهد عليه، أي بكتابة غير صحيحة وشهادة غير صادقة، وهو حرام من غير حاجة إلى عنوان الاضرار. ومنها: قوله تعالى في باب الوصيّة: «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ» «٢» الذي ينهى عن الاضرار بالورّاث بالاقرار بدَين ليس عليه، دفعاً للميراث عنهم، وتمسّكاً بعموم «الناس مسلّطون على أموالهم» فتحكم الآية على هذا العموم ويكون مفيداً لنا في المقصود. هذه هي الآيات الخاصّة التي وردت في موارد مختلفة وتدلّ على حرمة الاضرار في خصوص تلك الموارد وبنحو الموجبة الجزئيّة، ولا يبعد- كما مرّ- أن يصطاد منها عرفاً قاعدة لا ضرر بنحو كلّي وموجبة كلّية بإلغاء الخصوصيّة عن مواردها، فإنّ العرف إذا ضمّ بعضها إلى

بعض ونظر إلى مجموعها يمكن أن يستخرج منها قاعدة كلّية تحت عنوان «لا ضرر»، وإن أبيت عن هذا فلا أقلّ من كونها مؤيّدة لسائر الأدلّة.

۲- الإجماع:

فلا إشكال في أنّ القاعدة مجمع عليها في الجملة، أي توجد موارد عديدة في الفقه تكون عمدة الدليل فيها هي قاعدة لا ضرر، نظير خيار الغبن، ولكن لم ينعقد الإجماع عليها بعرضها العريض بحيث يمكن التعدّي إلى سائر موارد وجود الضرر، مضافاً إلى أنّه مدركيّ فليس بحجّة.

۳- العقل:

فأيضاً توجد موارد كثيرة يمكن إندراجها تحت قاعدة قبح الظلم العقلي، منها نفس مثال خيار الغبن وأشباهه إذا كان فاحشاً، حيث إنّ العقل يحكم بقبح مثل هذا النحو من الضرر، ومنها ما إذا جعل بيته فيما بين البيوت بيت حدّاد أو طبّاخ بحيث ينتهي إلى أذى الجيران. فلاـ إشكال في كونها من مصاديق الظلم القبيح، نعم إثباته بالنسبة إلى جميع مصاديق الضرر مشكل جدّاً، فيمكن أن نجد موارد يصدق فيها عنوان الضرر ولا يصدق عنوان الظلم عرفاً كالغبن في بعض مراتبه، فدعوى دلالة العقل على القاعدة بنطاقها الواسع غير خالٍ عن الإشكال.

۴- السنّة:

(التي هي العمدة في المقام) فتنقسم إلى الروايات الواردة من طرق الخاصّة والواردة من طرق العامّة. أمّا الواردة من طرق الخاصّة: فهي على طائفتين: طائفة تدلّ على هذه القاعدة بعمومها، وطائفة وردت في موارد خاصّة يمكن اصطياد العموم من ملاحظة مجموعها ولا أقل من كونها مؤيّدة للطائفة الاولى. أمّا الطائفة الاولى فهي كثيرة: منها: قضيّة سمرة بن جندب التي وردت بثلاثة طرق: الأوّل: طريق ابن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان فكان يمرّ به إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فلمّا تأبّى جاء الأنصاري إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله فشكا إليه وخبّره الخبر، فأرسل إليه رسول اللّه صلى الله عليه و آله وخبّره بقول الأنصاري وما شكى وقال: إذا أردت الدخول فاستأذن فأبى، فلمّا أبى ساومه حتّى بلغ به من الثمن ما شاء اللّه فأبى أن يبيع فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنّة فأبى أن يقبل، فقال رسول اللّه صلى الله عليه و آله انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۱۹ للأنصاري: إذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنّه لا ضرر ولا ضرار» «۱». وهذه الرواية أحسن الرّوايات من جهة الدلالة على المطلوب، لعدم ذكر قيد «على مؤمن» فيها، وسيأتي دخله في المقصود من القاعدة. الثاني: ما رواه ابن مسكان عن بعض أصحابنا عن زرارة (أيضاً) عن أبي جعفر عليه السلام نحوه إلّا أنّه قال: «فقال له رسول اللّه صلى الله عليه و آله: إنّك رجل مضارّ ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، قال: ثمّ أمر بها فقلعت ورمى بها إليه، فقال له رسول اللّه صلى الله عليه و آله: إنطلق فاغرسها حيث شئت» «۲». الثالث: ما رواه أبو عبيدة الحذاء قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجل يكرهه الرجل قال: فذهب الرجل إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله فشكاه فقال: يارسول اللّه إنّ سمرة يدخل عليّ بغير إذني فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتّى تأخذ أهلي حذرها منه، فأرسل إليه رسول اللّه صلى الله عليه و آله فدعاه فقال: ياسمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول: يدخل بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك، ياسمرة استأذن إذا أنت دخلت، ثمّ قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله يسرّك أن يكون لك عذق في الجنّة بنخلتك؟ قال: لا، قال: لك ثلاثة؟ قال لا قال: ما أراك ياسمرة إلّامضارّاً، إذهب يافلان فاقطعها (فاقلعها) واضرب بها وجهه»

«۳». هذه طرق ثلاثة وردت فيها قضية سمرة، ولا إشكال فى عدم صدور أصل القضيّة من جانب الرسول صلى الله عليه و آله ثلاث مرّات، وإن كان لا يبعد نقلها متعدّداً من أبى جعفر عليه السلام، وعمدة الفرق بينها أنّ فى الطريق الأوّل ذكرت كبرى «لا ضرر ولا ضرار» فقط من دون قيد «على مؤمن»، ومن دون بيان صغرى «إنّك رجل مضارّ» الواردة فى الطريق الثالث، بينما فى الطريق الثانى مضافاً إلى بيان الكبرى ذكر كلا القيدين، وفى الطريق الثالث ذكرت الصغرى فحسب، ولا يخفى أنّ للحديث إذا كان شاملًا للكبرى قيمة اخرى. ثمّ إنّ هاهنا نكات ينبغى الإشارة إليها، ولتكن هى على ذكر منك: انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۰ الاولى: أنّ الظاهر من مجموع هذه الثلاثة أنّه كان لسمرة بن جندب حقّ العبور إلى نخلته من باب البستان الذى كان دار الأنصارى. الثانية: أنّ رسول اللَّه صلى الله عليه و آله أراد الجمع بين حقّين: حقّ العبور وحقّ السكنى، وتحقّق هذا الجمع كان باستئذان سمرة. الثالثة: أنّ شفاعة الرسول صلى الله عليه و آله للاستبدال بهذه النخلة ترشدنا إلى أنّه قد يلزم على القاضى أن يعطى من بيت المال ما يرفع الغائلة وينـدفع به الخلاف، كما ورد فى بعض الرّوايات اعطاء الإمام الصادق عليه السلام مفضّل بن عمر مقداراً من المال ليرفع بها المنازعات الواقعة بين أصحابه. ثمّ إنّه هل كان استدلال الرسول صلى الله عليه و آله بكبرى لا ضرر ولا ضرار على قلع الشجرة أو للجمع بين الحقّين؟ وهذا ممّا لم يطرح فى كلمات القوم فيما رأيناه، فيحتمل كونه للجمع بين الحقّين، أى لتبدّل حقّ العبور من الاطلاق إلى الاشتراط، ولقائل أن يقول بأنّ الجمع بين الحقّين لا يحتاج إلى الاستدلال بقاعدة لا ضرر لأنّه لازم قاعدة العدل والإنصاف (إلّا أن يكون من باب التأكيد) فيكون الاستدلال على قلع الشجرة، فأراد الرسول صلى الله عليه و آله أن يدفع الضرر من طريق قلع الشجرة. ومنها: ما رواه عقبة بن خالد عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «قضى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بين أهل المدينة فى مشارب النخل أنّه لا يمنع نفع الشىء، وقضى بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء، فقال: لا ضرر ولا ضرار» «۱». وقد ذكر لقوله صلى الله عليه و آله: «لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء» احتمالات أحسنها: أنّه ورد فى الآبار التى كانت واقعة فى أطراف المدينة، التى يرفع بها ملّاكهم حوائجهم مع زيادة لها، ولكن كانوا يمنعونها عن أهل البادية لسقى مواشيهم عند العطش الحاصل عادةً بعد الرعى فى المراتع الواقعة حول الآبار، فلم يقدروا على الاستفادة من كلائها فكان منع فضل الماء يمنع عن فضل الكلاء. ويحتمل أيضاً أن يكون مفاده المقابلة بالمثل، فإنّ المضايقة عن فضل الماء توجب انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۱ مضايقة ملّاك المراتع عن فضل الكلاء. ويساعد هذا الاحتمال تكرار الضرر فى هذه القاعدة فيكون «لا ضرر» ناظراً إلى الضرر الأوّل (أى المنع عن فضل الماء) و «لا ضرار» إلى الضرر الثانى، أى إلى مقابلة الثانى بالمثل، وذلك لمكان باب المفاعلة كما سيأتى. ثمّ إنّه هل كان استدلال الرسول صلى الله عليه و آله على حكم مستحبّ، أو على حكم وجوبى، أى هل اعطاء فضل الماء وعدم المنع عنه واجب على صاحب البئر أو مستحبّ؟ المشهور هو الثانى، وذهب الشيخ الطوسى رحمه الله وجماعة إلى الأوّل، وتفصيل الكلام فى محلّه، وإن كان قول الشيخ أوفق بظاهر الأدلّة. ثمّ إنّه لو كانت كلمة «قال» الواردة فى ذيل الحديث بالفاء (فقال) كان ذيل الحديث جزء من هذه الرواية، وتصير رواية مستقلّة عمّا سبق، فيؤخذ بما يستفاد من موردها الخاصّ من نكات وخصوصيّات، وأمّا إذا كانت بالواو كما ادّعى العلّامة شيخ الشريعة رحمه الله وجوده فى النسخة المصحّحة من الكافى عنده، فيحتمل أن تكون جزء منها، كما يحتمل أن تكون من باب الجمع فى الرواية، فيشكل ترتيب آثار الإتّصال عليه. ومنها: ما رواه عقبة بن خالد عن أبى عبداللَّه عليه السلام: «قال قضى رسول اللَّه صلى الله عليه و آله بالشفعة بين الشركاء فى الأرضين والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا ارّفت الأرف وحدّت الحدود فلا شفعة» «۱». فهذا الحديث أيضاً يمكن التمسّك به بعنوان رواية مستقلّة غير ما سبق، إذا كان بمجموعه رواية واحدة كما هو الظاهر من وقوع القاعدة بين فقرتين كلتاهما وردتا فى باب الشفعة «۲»، فتكون حينئذٍ من قبيل الحكمة لجعل الشفعة (لا العلّة لأنّ البيع بغير الشريك ضررىّ فى بعض الموارد لا فى تمامها). ومنها: مرسلة الصدوق قال: وقال النبى صلى الله عليه و آله: «الإسلام يزيد ولا ينقص، (قال) وقال صلى الله عليه و آله: لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيد شرّاً، (قال) انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۲ وقال صلى الله عليه و آله: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» «۱». وهو يدلّ على أنّ المسلم يرث من الكافر ولا يرث الكافر من المسلم لأنّ الإسلام يزيد

ولا ينقص، فلا يكون الإسلام من موانع الإرث عن الكافر بل يكون الكفر مانعاً عن إرث المسلم، ولو كان الإسلام مانعاً لكان موجباً للضرر ولا ضرار فى الإسلام. ثمّ إنّه هل هذه الفقرات الثلاثة هى ثلاثة أحاديث، أو هى بمجموعها حديث واحد؟ الظاهر هو الأوّل، لكن كلّ واحد منها يدلّ على أنّ المسلم يرث من الكافر ولا يرث الكافر من المسلم. (وأمّا عبارة «فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شرّاً» الواردة فى ذيل الحديث الثانى فلعلّها من استنباط الصدوق وتفسيره، وليس جزء للحديث). والذى يؤيّده ذلك ما رواه أبو الأسود الدؤلى أنّ معاذ بن جبل كان باليمن فاجتمعوا إليه وقالوا: يهودى مات وترك أخاً مسلماً، فقال معاذ: سمعت رسول اللّه صلى الله عليه و آله يقول: الإسلام يزيد ولا ينقص، فورّث المسلم من أخيه اليهودى» «۲». حيث إنّ معاذ استدلّ بالحديث الأوّل فى قضائه من دون تذييله بالحديث الثانى (لا ضرر ولا ضرار). كما يؤيّده أيضاً رواية الحاكم «۳» إيّاه فى المستدرك مجرّداً عن هذا الذيل (لا ضرر ولا ضرار). ومنها: ما رواه هارون بن حمزة الغنوى عن أبى عبداللّه عليه السلام فى رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم وأشرك فيه رجلًا بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أنّ البعير برىء، فبلغ ثمنه (ثمانية) دنانير قال فقال: «لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ فإن قال اريد الرأس والجلد فليس له ذلك، هذا الضرار، وقد أعطى حقّه إذا أعطى الخمس» «۴». وفى الحديث وإن ورد مجرّد الصغرى لكنّه بمنزلة قوله «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر» حيث إنّ الكبرى فيه محذوفة وهى كلّ مسكر حرام، كذلك فى هذا الحديث فكبرى «لا ضرار» محذوفة فيه، ولذلك تدخل فى طائفة الرّوايات الدالّة على القاعدة بالعموم. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۳ نعم لو قلنا: بأنّ الفرق بين «ضرر» و «ضرار» أنّ الثانى مخصوص بالضرر العمدى، فيكون مفاد هذا الحديث أخصّ من مدلول غيرها ويكون ناهياً عن خصوص الضرر العمدى. ومنها: ما رواه المحدّث الثورى فى المستدرك عن دعائم الإسلام عن أبا عبداللّه عليه السلام إنّه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط فامتنع من بنيانه قال: «ليس يجبر على ذلك إلّاأن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الاخرى بحقّ أو بشرط فى أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل استر على نفسك فى حقّك إن شئت، قيل له فإن كان الجدار لم يسقط ولكنّه هدمه أو أراد هدمه اضراراً بجاره لغير حاجة منه إلى هدمه قال: لا يترك، وذلك أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: لا ضرر ولا ضرار (اضرار) وإن هدمه كلّف أن يبنيه» «۱». وسيأتى أنّ ذيل هذا الحديث شاهد على أنّ القاعدة يمكن الاستدلال بها لإثبات الحكم أيضاً لا لخصوص نفى الأحكام. ومنها: ما رواه المحدّث النورى فى المستدرك أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار». ومنها: ما ورد فى عوالى اللئالى عن أبى سعيد الخدرى عنه صلى الله عليه و آله أنّه قال: «لا ضرر ولا اضرار فى الإسلام» «۲». وقال المصنّف بعد ذلك: وأسنده ابن ماجه والدارقطنى وصحّحه الحاكم فى المستدرك. هذه هى الطائفة الاولى، أى الروايات العامّة الدالّة على القاعدة عموماً. أمّا الطائفة الثانية: من الروايات الخاصّة، فمنها ما ورد فى حريم البئر وهى اثنتان: أحداها: ما رواه محمّد بن الحسن (الحسين) قال: «كتبت إلى أبى محمّد عليه السلام: رجل كانت له قناة فى قرية فأراد رجل أن يحفر قناة اخرى إلى قرية له كم يكون بينهما فى البعد حتّى لا تضرّ إحداهما بالاخرى فى الأرض، إذا كانت صلبة أو رخوة؟ فوقّع عليه السلام: على حسب أن لا تضرّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۴ إحداهما بالاخرى إن شاء اللّه» «۱». الثانية: ما رواه محمّد بن حفص عن رجل عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «سألته عن قوم كانت لهم عيون فى أرض قريبة بعضها من بعض، فأراد رجل أن يجعل عينه أسفل من موضعها الذى كانت عليه، وبعض العيون إذا فعل بها ذلك أضرّ بالبقية من العيون وبعضها لا يضرّ من شدّة الأرض، قال: فقال: ما كان فى مكان شديد فلا يضرّ، وما كان فى أرض رخوة بطحاء فإنّه يضرّ، وإن عرض رجل على جاره أن يضع عينه كما وضعها وهو على مقدار واحد قال: إن تراضيا فلا يضرّ، وقال: يكون بين العينين الف ذراع» «۲». والمستفاد من هاتين الروايتين عدم جواز الإضرار بالغير وإن كان منشأه تصرّف الإنسان فى ملكه، نعم مقتضى خصوصية المورد اختصاص الحكم بباب حريم البئر وعدم جواز التعدّى إلى غيره، ولكن يمكن الغائها عرفاً واسراء الحكم إلى مطلق موارد الإضرار بالغير، ولا أقلّ من جوازه إلى غير البئر من سائر الجيران والأملاك المتقاربة، وحينئذٍ تكون الروايتان حاكمتين على عموم الناس مسلّطون على أموالهم. وقد ورد فى كتاب إحياء الموات فى باب حريم البئر بحث عنونه الفقهاء فى أنّ الميزان فى حريم

العيون والقنوات هل هو مطلق عدم الاضرار، أو مقدار الف ذراع فی الأرض الرخوة وخمسمائة ذراع فی الأرض الصلبة؟ مقتضی الاطلاق فی الروایة الاولی بل صریحها هو الأوّل، وهو المحکی عن الأسکافی والمختلف والمسالک، ومدلول الروایة الثانیة هو الثانی، وهو مذهب المشهور، ولقائل أن یقول بکفایة أحد الأمرین: البعد بالمقدار المذکور فی الروایة الثانیة، أو العلم بعدم تضرّر الجار، الذی یستفاد من الروایة الاولی. ومنها: وما رواه عقبة بن خالد عن أبی عبداللَّه علیه السلام فی رجل أتی جبلًا فشقّ فیه قناة فذهبت الآخر بماء قناة الأوّل. قال: فقال: «یتقاسمان (یتقایسان) بحقائب «۳» البئر لیلة لیلة انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۵ فینظر أیّتهما أضرّت بصاحبتها، فإن رأیت الأخیرة أضرّت بالاولی فلتعور» «۱». «حقائب البئر» أو «عقائبه» اعجازها. وهذه الروایة تحکم علی عموم «من أحیی أرضاً فهی له» کما لا یخفی. وأمّا عدم جریان هذا الحکم بالنسبة إلی الاولی لو أضرّت بالثانیة فإنّما هو لقاعدة الإقدام. ثمّ لا یخفی أنّ المستفاد من هذه الروایة هو الحکم الوضعی، وهو عدم استحقاق الثانی لبقاء ملکه علی حاله. وبهذا المضمون الروایة الثانیة والثالثة الواردتان فی نفس الباب، والظاهر أنّ جمیعها روایة واحدة. ومنها: ما رواه محمّد بن الحسین قال: کتبت إلی أبی محمّد علیه السلام: «رجل کانت له رحی علی نهر قریة والقریة لرجل فأراد صاحب القریة أن یسوق إلی قریته الماء فی غیر هذا النهر ویعطّل هذه الرحی، أله ذلک أم لا؟ فوقّع علیه السلام: یتّقی اللَّه ویعمل فی ذلک بالمعروف ولا یضرّ أخاه المؤمن» «۲». ویرد علی الاستدلال بهذه الروایة علی المطلوب بأنّ دلالتها علیه متوقّفة علی أن یکون موردها ما إذا لم یکن لصاحب الرحی حقّ الانتفاع من النهر من قبل (فیقال حینئذٍ أنّ مقتضی عموم: «الناس مسلّطون علی أموالهم» جواز سوق الماء إلی نهر آخر ولکنّه یمنع لقاعدة لا ضرر). وأمّا مع وجود احتمال آخر فی موردها وهو: أنّ صاحب الرحی کان له حقّ الانتفاع من قبل، تصیر الروایة مجملة لا تصلح للاستدلال بها لأنّ مقتضی الاحتمال الثانی أن یکون سوق الماء فی نهر آخر مزاحماً لحقّ صاحب الرحی، ومتعدّیاً علیه، وأن یکون منع الإمام علیه السلام مستنداً إلی هذه الجهة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۶ هذا، ولکن یمکن الجواب عنه بأنّ الإمام علیه السلام (علی أی حال) أسند منعه إلی عنوان الضرر لا- إلی عنوان العدوان والتعدّی علی حقّ الغیر، وهذا کافٍ فی الاستدلال به علی المقصود، ولا یبعد حینئذٍ الغاء الخصوصیّة عن موردها، والحکم بعدم جواز الاضرار مطلقاً. ومنها: ما رواه الطبرسی رحمه الله فی مجمع البیان فی ذیل قوله تعالی: «مِنْ بَعْدِ وَصِیَّةٍ یُوصِی بِهَا أَوْ دَیْنٍ ...» قال: جاء فی الحدیث «أنّ الضرار فی الوصیّة من الکبائر» «۱». والظاهر (بقرینة سائر الروایات الواردة فی الباب) أنّ المراد من الضرار فی الوصیّة هو الوصیّة بتمام المال أو بأکثر من الثلث، وهو بنفسه حرام، ولذلک لا- یتمّ الاستدلال بهذه الروایة لما نحن فیه، اللهمّ إلّاأن یقال: إنّ حکمة جعل هذا الحکم هو حرمة الاضرار، فیکون حاکماً علی عموم قاعدة السلطنة، ولازمه حکومة قاعدة لا ضرر علی تلک القاعدة أیضاً فتأمّل، ولا یخفی أنّها ناظرة إلی الحکم الوضعی. ومنها: ما رواه طلحة بن زید عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «إنّ الجار کالنفس غیر مضارّ ولا إثم» «۲». ومنها: ما رواه أبو بصیر عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سمعته یقول: «المطلّقة الحبلی ینفق علیها حتّی تضع حملها وهی أحقّ بولدها أن ترضعه بما تقبله امرأة اخری، یقول اللَّه عزّوجلّ: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَی الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِکَ» «لا یضارّ بالصبی ولا یضارّ بامّه فی إرضاعه ...» «۳». ومنها: ما رواه الحلبی عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سألته عن الشیء یوضع علی الطریق فتمرّ الدابة فتنفر بصاحبها فتعقره فقال: کلّ شیء یضرّ بطریق المسلمین فصاحبه ضامن لما یصیبه» «۴». فتدلّ علی أنّ الاضرار بالغیر ولو کان بالتصرّف فی الشارع العام موجب للضمان وأنّه لا فرق بین أن یکون الاضرار بالمباشرة أو بالتسبیب. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۷ ومثله ما جاء فی حدیث أبی الصباح عن أبی عبداللَّه علیه السلام: «کلّ ما أضرّ بشیء من طریق المسلمین فهو له ضامن»» .ومنها: ما رواه حسن بن زیاد عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «لا ینبغی للرجل أن یطلّق امرأته ثمّ یراجعها ولیس له فیها حاجة ثمّ یطلّقها فهذا الضرار الذی نهی اللَّه عزّوجلّ عنه إلّا أن یطلّق ثمّ یراجع وهو ینوی الإمساک» «۲». فیحتمل أن یکون المراد من قوله علیه السلام: «فهذا الضرار الذی نهی اللَّه عزّوجلّ عنه» ما مرّ من قوله تعالی: «وَلَا تُمْسِکُوهُنَّ ضِرَاراً لِتَعْتَدُوا»، وعلیه تکون الروایة من الطائفة الخاصّة، ویحتمل أیضاً أن لا یکون مشیراً إلی تلک الآیة فیدلّ علی حرمة الاضرار بشکل عام، فتدخل الروایة حینئذٍ فی الروایات العامّة، والظاهر من الروایة (خصوصاً بقرینة الروایتین

الاخريين الواردتين فى نفس الباب اللتين صرّح فيهما بالآية) هو الأوّل. ومنها: ما رواه فى عقاب الأعمال بإسناده عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى حديث قال: «ومن أضرّ بامرأة حتّى تفتدى منه نفسها لم يرض اللّه له بعقوبة دون النار ... إلى أن قال: ومن ضارّ مسلماً فليس منّا ولسنا منه فى الدنيا والآخرة ... إلى أن قال: ألا وإنّ اللّه ورسوله بريئان ممّن أضرّ بامرأته حتّى تختلع منه» «۳». ولا يخفى أنّ هذه الرواية تشمل جميع موارد الضرر الذى يقع بين الناس بعضهم ببعض، أى المسائل الحقوقية، ولا يمكن التعدّى عنها إلى غيرها من أبواب العبادات. ومنها: ما رواه إسماعيل بن الفضل الهاشمى قال: سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن رجل اكترى أرضاً من أرض أهل الذمّة من الخراج وأهلها كارهون وإنّما تقبلها من السلطان لعجز أهلها عنها أو غير عجز، فقال: «إذا عجز أربابها عنها فلك أن تأخذها إلّاأن يضارّوا ...» «۴». ومنها: ما رواه عبيد بن زرارة قال: قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: الجارية يريد أبوها أن يزوّجها من رجل ويريد جدّها أن يزوّجها من رجل آخر فقال: «الجدّ أولى بذلك ما لم يكن مضارّاً» «۵». انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۸ ومنها: ما رواه إسحاق بن عمّار قال قلت لأبى عبداللّه عليه السلام: «الرجل يكون عليه اليمين (الدَين) فيحلفه غريمه بالأيمان المغلّظة أن لا يخرج من البلد إلّابعلمه. فقال: لا يخرج حتّى يعلمه، قلت: إن أعلمه لم يدعه قال: إن كان علمه ضرراً عليه وعلى عياله فليخرج ولا شيء عليه» «۱». ومنها: ما رواه حمران فى حديث طويل قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «لا يكون ظهار فى يمين ولا فى إضرار ولا فى غضب» «۲». هذه هى الروايات الواردة من طرق الخاصّة. وأمّا ما ورد من طريق العامّة فمنها: ما رواه أحمد فى مسنده عن عبادة بن صامت «۳» مسنداً قال: «إنّ من قضاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله أنّ المعدن جبّار، والبئر جبّار، والعجماء جرحها جبّار، والعجماء البهيمة من الأنعام، والجبّار هو الهدى الذى لا يعزم، وقضى فى الركاز الخمس، وقضى أنّ النخل لمن أبرّها إلّاأن يشترط المبتاع، وقضى أنّ مال المملوك لمن باعه ... إلى أن قال: وقضى للجدّتين من الميراث بالسدس بينهما، وقضى أنّ من أعتق شركاء فى المملوك فعليه جواز عتقه إن كان له مال، وقضى أن لا ضرر ولا ضرار، وقضى أنّه ليس لعرق ظالم حقّ، وقضى بين أهل المدينة فى النخل لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل البادية (المدينة) أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل الكلاء» «۴». ومن الواضح (بشهادة مضمون الرواية) عدم صدور هذه الأقضية فى زمان واحد وفى رواية واحدة بل صدرت فى وقائع مختلفة جمعها عبادة بن صامت فى هذا الحديث، وحينئذٍ لا يبعد عدم كون قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» رواية مستقلّة غير ما ورد فى قضيّة سمرة وشبهها التى مرّ ذكرها. ومنها: ما رواه أحمد أيضاً فى مسنده مسنداً عن ابن عبّاس قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: لا انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۲۹ ضرر ولا ضرار، وللرجل أن يجعل خشبة فى حائط جاره والطريق الميثاء سبعة أذرع» «۱». قوله صلى الله عليه و آله: الميثاء السهل، ولا يخفى إنصرافه عن الطرق فى يومنا هذا. ومنها: ما رواه مالك فى موطّأه عن عمر بن يحيى المازنى عن أبيه: أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار» «۲». ومنها: ما رواه ابن ماجه فى سننه عن عبادة بن صامت: «أنّ رسول اللّه صلى الله عليه و آله قضى أن لا ضرر ولا ضرار» «۳». وأيضاً عن ابن عبّاس «۴» قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله «لا ضرر ولا ضرار» وعن ابن حرمة «۵» عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «من ضارّ أضرّ اللّه به». ومنها: ما رواه فى كنز العمّال عن ابن عبّاس عن عبادة: «لا ضرر ولا ضرار» «۶». وعن المازنى: «لا ضرر ولا ضرار» وعن ابن عبّاس: «لا ضرر ولا ضرار» «۷». ومنها: ما رواه ابن الأثير فى النهاية أنّه صلى الله عليه و آله قال: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام» «۸». ومنها: ما رواه أبو داود فى سننه عن الإمام الباقر عليه السلام عن سمرة بن جندب: «إنّه كان عضد (عضيد) من النخل فى حائط رجل من الأنصار، قال: ومع الرجل أهله فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذّى به ويشقّ عليه فطلب إليه أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، فأتى النبى صلى الله عليه و آله فذكر ذلك له فطلب إليه النبى صلى الله عليه و آله أن يبيعه فأبى فطلب إليه أن يناقله فأبى، قال: فهبه له ولك كذا وكذا أمراً رغّبه فيه فأبى، فقال: أنت مضارّ فقال صلى الله عليه و آله للأنصارى: إذهب فاقلع نخله» «۹». انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۳۰ ومنها: ما رواه أبو داود أيضاً فى سننه عن أبى صرمة صاحب النبى صلى الله عليه و آله أنّه قال: «من ضارّ أضرّ اللّه به ومن شاقّ شاقّ اللّه عليه» «۱». ونفس المضمون ورد فى سنن الترمذى «۲». هذه ما ورد من طرق العامّة. وقد ظهر من مجموع ما ورد من الطريقين أنّ الحديث (لا ضرر ولا ضرار) لو لم يكن متواتراً فلا أقلّ

من كونه متظافراً، وقد قال العلّامة المجلسى رحمه الله فى مرآة العقول فى شرح حديث سمرة: «هذا المضمون مروى من طرق العامّة والخاصّة بأسانيد كثيرة فصار أصلًا من الاصول، وبه يستدلّون فى كثير من الأحكام» «۳». أضف إلى ذلك استدلال فقهائنا بهذا الحديث بعنوان أصل مسلّم، وهذا هو الشيخ الطوسى رحمه الله استدلّ به فى الخلاف كتاب البيع فى مسائل الغبن (المسألة ۶۰) وكتاب الشفعة المسألة ۱۴. إلى هنا تمّ الكلام فى المقام الأوّل.

المقام الثانى: فى مفاد الحديث

اشارة

ولابدّ فيه من تقديم امور: الأمر الأوّل: فى قيد «فى الإسلام» الذى سيأتى دخله وتأثيره فى معنى الحديث والاستظهار منه. وقد ورد هذا القيد فى أحاديث عديدة من الطريقين، فورد (كما مرّ فى المقام الأوّل) من طريق الخاصّة فى مرسلة الصدوق الواردة فى باب الإرث، وفى مجمع البحرين فى مادّة «ضرر» فى ذيل حديث الشفعة، وفى عوالى اللئالى، ومن طرق العامّة فى نهاية ابن الأثير. لكن بما أنّ جميع هذه الطرق غير قابلة للإعتماد خصوصاً بعد ملاحظة مخالفة بعضها مع انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۳۱ ما جاء فى سائر الطرق (فإنّ حديث الشفعة الذى جاء فى مجمع البحرين مع القيد المذكور مذكور فى جوامع أخبارنا بدون هذا القيد، مضافاً إلى أنّ الظاهر أخذه هذا الحديث من غيره (ولعلّه من نهاية ابن الأثير) ومضافاً إلى نقله فى بعض الكتب الفتوائية أيضاً بكلتا الصورتين، فنقل فى الخلاف فى كتاب الشفعة (المسألة ۱۴) مع هذا القيد، وفى كتاب البيع (المسألة ۶۰) بدون هذا القيد، فتذييل هذا الحديث بهذا الذيل غير ثابت. فالحاصل أنّ وجود هذا القيد فى الأسانيد المعتبرة ليس بثابت هذا أوّلًا. وثانياً: لو فرضنا وجوده فيها فهل هو بمعنى أنّ الحديث صدر من جانب الرسول صلى الله عليه و آله بصورتين أو لا؟ قد يقال: لا يبعد صدوره منه صلى الله عليه و آله كذلك فيما إذا وقعت الصورتان ذيل قضيتين (كقضية سمرة والشفعة) وأمّا إذا وقعتا ذيل قضيّة واحدة فنقلت فى بعض الطرق مع ذلك القيد وفى بعض آخر بدونه فحينئذٍ يقدّم ما اشتمل على الزيادة على ما لم يشتمل عليها ويؤخذ به، نظراً إلى تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة بناءً على أنّه أصل عقلائى، فظهر أنّه بناءً على اعتبار الطريقين وبناءً على ورودهما فى ذيل قضية واحدة وبناءً على وجود السيرة العقلائيّة على تقديم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة تكون الحجّة فى المقام هى ما اشتملت على قيد «فى الإسلام». لكن جميع المبانى والقيود الثلاثة مشكوكة غير ثابتة، فلا طريق معتبر ورد فيه هذا القيد، وليست القضية واحدة، ولا أصل عقلائى على عدم الزيادة، كما يشهد عليه ملاحظة رسائل العقود والعهود فى يومنا، هذا فيما إذا وقعت زيادة فى واحدة من إثنتين منها مثلًا فإنّهم يعتمدون حينئذٍ على قرائن لفظيّة أو حاليّة أو مقاميّة توجب الاطمئنان بثبوتها، وإلّا لا اعتبار لها عندهم، بل يحكمون بالتساقط بعد التعارض. فصارت النتيجة فى النهاية عدم ثبوت القيد المذكور. الأمر الثانى: فى قيد «على مؤمن» الذى سيأتى تأثيره أيضاً فى الاستظهار من الحديث. وقد ورد فى أحد طريقى حديث زرارة، وهو طريق ابن مسكان عنه مع ورودهما فى ذيل قضيّة واحدة وهى قضية سمرة كما مرّ، فلو قبلنا وجود أصالة عدم الزيادة عند العقلاء وكان السند معتبراً فى كليهما يقدّم طريق ابن مسكان عن زرارة على طريق ابن بكير عن زرارة، انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۳۲ وتصير النتيجة تذييل الحديث بقيد «على مؤمن». ولكن أوّلًا: ليس الأصل المذكور ثابتاً كما مرّ آنفاً، وثانياً: ليس السند فى طريق ابن مسكان معتبراً، لارساله. الأمر الثالث: فى تذييل حديث الشفعة وحديث منع فضل الماء بقوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» وعدمه. وسيأتى دخله فى كون كلمة «لا» فى «لا ضرر ولا ضرار» ناهية أو نافية، الذى سيأتى البحث عنه وعن الثمرة التى تترتّب عليه. والظاهر من الروايتين ورود قوله صلى الله عليه و آله: لا ضرر ولا ضرار فى ذيل كلّ واحدة منهما كما أشرنا إليه حين نقلهما، ولكن أصرّ بعض الأعاظم أنّه من عمل عقبة بن خالد الراوى لهما من باب الجمع فى الرواية، وهو العلّامة شيخ الشريعة الأصفهانى؛، وتبعه المحقّق النائينى رحمه الله وبعض الأعلام فى مصباح الاصول. واستشهد شيخ الشريعة رحمه الله بأنّ قضيّتى الشفعة ومنع فضل الماء رويتا من طرق العامة المنتهية إلى عبادة بن صامت، بينما كانت طرق الخاصّة

تنتهی إلی عقبة بن خالد، وهی خالیة من هذا الذیل بلاریب، لأنّ روایته مصدّرة فی کلّ فقرة من فقراتها بقوله «وقضی» وهو ینادی بأعلی صوته باستقلال کلّ فقرة عن غیرها (فراجع متن الروایة التی أوردناها فی المقام الأوّل) کما أنّ روایة عقبة بناءً علی النسخة المصحّحة تکون بالواو لا بالفاء وحینئذٍ یدور الأمر بین صراحة روایة عبادة فی الانفصال وظهور روایة عقبة فی الإتّصال، فتتقدّم الاولی لصراحتها علی الثانیة، خصوصاً بعد ملاحظة ما ورد فی عبادة من أنّه کان شیعیاً ضابطاً ضابطاً متقناً. ویرد علیه: أنّه لا دلیل علی وثاقة کلّ واحد من الراویین، فإنّ عقبة مجهول فی الکتب الرجالیة للإمامیّة ولم یرد فیه مدح إلّافی روایة راویها هو نفسه «۱» مضافاً إلی أنّها تدلّ علی کونه شیعیاً لا علی وثاقته، وأمّا عبادة فقد ورد فی کتب الإمامیة «أنّه کان شیعیاً کان ابن أخی أبی ذرّ من السابقین الذین أرجعوا إلی أمیر المؤمنین علیه السلام» وهذا لا یدلّ علی وثاقته أیضاً، نعم انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۳۳ قال شیخ الشریعة بالنسبة إلیه: «کان ضابطاً متقناً فی نقل الأحادیث ومن خیار الشیعة علی ما قیل» لکن لم نر نقل هذه العبارة فی کتبنا. هذا کلّه ما ورد فی عبادة، ولو فرضت وثاقته لا یلزم منه اعتبار الحدیث لأنّ سائر رواته مجهول الحال، هذا أوّلًا. وثانیاً: لا یخفی علی المتأمّل فی روایة عبادة تقطیعه للأحادیث، خصوصاً بعد ملاحظة عدم نقله قضیّة سمرة واکتفائه بنقل ذیلها (لا ضرر ولا ضرار) مع أنّ الثابت من الطرق المعتبرة تصدیر هذا بقضیة سمرة. وثالثاً: لا یختصّ الظهور فی الإتّصال بفاء التفریع، لأنّ العطف بالواو أیضاً ظاهر فیه وإن کان ظهوره أضعف من ظهور الفاء. وأمّا ما استدلّ به المحقّق النائینی وتلمیذه المحقّق فی مصباح الاصول علی مقالة شیخ الشریعة فهو وجوه: الوجه الأوّل: «أنّ بین موارد ثبوت حقّ الشفعة وتضرّر الشریک بالبیع عموم من وجه، فربّما یتضرّر الشریک ولا یکون له حقّ الشفعة کما إذا کان الشرکاء أکثر من إثنین، وقد یثبت حقّ الشفعة بلا- ترتّب ضرر علی أحد الشریکین ببیع الآخر، کما إذا کان الشریک البائع مؤذیاً، وکان المشتری ورعاً بارّاً محسناً إلی شریکه، وربّما یجتمعان کما هو واضح، فإذاً لا یصحّ إدراج الحکم بثبوت حقّ الشفعة تحت کبری قاعدة لا ضرر» «۱». إن قلت: یمکن کونها من قبیل الحکمة، (أی من قبیل علّة التشریع لا علّة الحکم) قلت: حکمة الأحکام لو لم تکن دائمیة فلا- أقلّ من لزوم کونها غالبیة مع أنّ الضرر فی موارد الشفعة ومنع فضل الماء لیس غالبیاً «۲». والجواب عنه: أنّ الوجدان حاکم علی أنّ أغلب الافراد لا یرضون لتشریک شخص فی أموالهم إلّابعد الدقّة والتأمّل فی حقّ الشریک، فلو باع الشریک سهمه من دون إطّلاع صاحبه یحکم العرف بأنّه جعله فی معرض الضرر والخسران، خصوصاً بعد ملاحظة أنّ کلّ إنسان لا یرضی بالشرکة إلّامع أقلّ قلیل من افراد المجتمع، لعدم رکونهم إلی کلّ أحد. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۳۴ وأمّا عدم وجود حقّ الشفعة فیما إذا کان الشرکاء أکثر من اثنین فلأنّ وجود فرد ثالث فی البین یوجب سهولة الأمر، وإن أبیت عن هذا فنلتزم باستثناء هذا المورد تعبّداً ولأجل مصلحة خفیت علینا. الوجه الثانی: أنّ مفاد لا ضرر إنّما هو نفی الحکم الضرری أو نفی الموضوع الضرری، مع أنّ الضرر فی مورد ثبوت حقّ الشفعة موجب لإثبات الحکم، وهو الخیار «۱». والجواب عنه: أنّ کون مفاد لا ضرر خصوص نفی الحکم الضرری أوّل الکلام، بل یمکن أن تکون هذه الروایة (روایة الشفعة) بنفسها دلیلًا علی عموم مفاد القاعدة وبطلان المبنی المذکور، لا أن یکون المبنی دلیلًا علی اختصاصها بنفی الحکم. هذا- مضافاً إلی أنّ قضیّة سمرة أیضاً تشهد علی عمومها لأنّ وجوب الاستئذان وکذلک وجوب قلع الشجرة أو جوازه حکم إثباتی. الوجه الثالث: «أنّ الضرر لا ینطبق علی منع المالک فضل ماله عن الغیر (بالنسبة إلی حدیث منع فضل الماء) إذ من الواضح أنّ منع المالک غیره عن الانتفاع بماله لا یعدّ ضرراً علی الغیر، غایته عدم الانتفاع به، وعدم الانتفاع لا یعدّ ضرراً» «۲». الوجه الرابع: «أنّ النهی فی مورد حدیث منع فضل الماء تنزیهی قطعاً لعدم حرمة منع فضل الماء عن الغیر بالضرورة فلا یندرج تحت کبری قاعدة لا ضرر» «۳». والجواب عنهما: أنّ حکم الرسول صلی الله علیه و آله بعدم منع فضل الماء یکون مورده بقرینة مکان الصدور (وهو مناطق الحجاز التی کان تحصیل الماء فیها علی الإنسان شاقّاً جدّاً) ما إذا کان الممنوع فی حاجة شدیدة ویشقّ علیه تحصیل ماء آخر بحیث یوجب من فضل الماء وقوعه فی حرج شدید وضیق فی المعیشة، وفی مثل هذا المورد لیس المنع من فضل الماء مجرّد عدم الانتفاع بل یصدق علیه الضرر قطعاً، کما أنّه لا یبعد فیه الحکم بحرمة المنع بمقتضی ظاهر الروایة کما أفتی به جماعة من الفقهاء کالشیخ الطوسی وابن جنید وابن زهرة رحمه الله، وهذا نظیر ما انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۳۵ ورد من الحکم

بحرمة الإحتكار وجواز البيع على المحتكر مع أنّ الناس مسلّطون على أموالهم. الوجه الخامس: أنّ جملة «ولا ضرار» لا تناسب حديث الشفعة ولا حديث منع فضل الماء لأنّها في اللغة مخصوصة بالضرر العمدى وهو أخصّ من مورد الحديثين «۱». وفيه: أنّه كم من قضية تكون مشتملة على فقرات عديدة وأجزاء مختلفة ولكنّها لاشتهارها بعبارة مخصوصة وجيزة تذكر جميعها في مقام الاستشهاد وإن كان مورد الإستشهاد خصوص بعض فقراتها. من قبيل رواية البزنطى وصفوان المشتملة على ثلاث فقرات: «رفع ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوه وما أخطأوا» مع أنّ موردها خصوص الإكراه. وليكن محلّ الكلام من هذا القبيل.

الأمر الرابع: فى معنى الضرر والضرار

اشارة

ولنا فى تعيين معانى اللغات وتشخيص حدودها ثلاثة طرق: ۱- الرجوع إلى كتب اللغة، وقد مرّت حجّية قول اللغوى. ۲- الرجوع إلى موارد الاستعمال إذا بلغ إلى حدّ الإطّراد. ۳- الرجوع إلى المتبادر إلى الذهن، وهى تفيد بالإضافة إلى اللغات التى كثر استعمالها فى معانيها بحيث تتبادر المعانى إلى ذهن كلّ من أنس باللسان ولو كان من غير أهله. ولا يخفى أنّ كلمة «الضرر» من اللغات التى يمكن فى تعيين معناها أعمال كلّ واحد من هذه الطرق. أمّا الطريق الأوّل ففى مفردات الراغب: «الضرّ «۲» سوء الحال إمّا فى النفس لقلّة العمل والفضل وإمّا فى البدن لعدم جارحة ونقص، وأمّا فى الحال من قلّة مال وجاه». ولا تخفى المسامحة الموجودة فى هذا التعريف مع أنّه من أحسن التعاريف ومع دقّة نظر الراغب فى مفرداته. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۳۶ والأولى أن يقال، إنّه فقد كلّ ما نجده وننتفع به من مواهب الحياة من نفس أو مال أو عرض أو غير ذلك فلا ينحصر الأمر فى ما ذكره، إلّاأن يكون ما ذكره من قبيل ذكر المثال. وفى لسان العرب: الضَرّ والضُرّ لغتان، كلّ ما كان من سوء حال أو فقر أو شدّة فى بدن فهو ضُرّ وما كان ضدّاً للنفع فهو ضَرّ. وفى كتاب العين (للخليل بن أحمد): الضَرّ والضُرّ لغتان فإذا جمعت بين الضرّ والنفع فتحت الضاد، وإذا افردت الضرّ ضمّمت الضاد إذا لم تجعله مصدراً، هكذا يستعمله العرف، والضرر النقصان يدخل فى الشىء. وفى مختار الصحاح: الضرّ ضدّ النفع والضُرّ بالضمّ الهزل وسوء الحال. ونقل فى المفردات عن الكلّيات: الضَرّ بالفتح شائع فى كلّ ضرر وبالضمّ خاصّ بما فى النفس كمرض وهزل. وفى المقاييس: له ثلاثة اصول: الأوّل خلاف النفع، والثانى اجتماع الشىء، والثالث القوّة، ثمّ قال: الضَرّة اسم مشتقّ من الضَرّ كأنّها تضرّ الاخرى كما تضرّها تلك، ثمّ مثّل المعنى الثانى بضرّة الإبهام وهو اللحم المجتمع تحتها، بضرّة الضرع: لحمته، قال أبو عبيدة: الضرّة التى لا تخلو من اللبن، وسمّيت بذلك لاجتماعها، ومثّل المعنى الثالث بالضرير، وهو قوّة النفس، يقال: فلان ذو ضرير أى ذا صبر على الشىء وذا مقاصاة. أقول: يمكن إرجاع المعنى الثانى والثالث إلى المعنى الأوّل لأنّ استعمال الضرّة مثلًا فى «الضرّتان» يكون بلحاظ اضرار كلّ واحدة منهما بالاخرى، ولازمه اجتماعهما على الاضرار، ولأنّ الصبر على الشدائد (فى المعنى الثالث) أيضاً يلازم الضرر غالباً. وفى القاموس: أنّه ضدّ النفع وأنّه سوء الحال. وفى المصباح: «ضرّه يضرّه من باب قتل، إذا فعل به مكروهاً و ... قد اطلق على نقص يدخل الأعيان». وفى النهاية: «لا ضرَرَ ولا ضرار فى الإسلام ... أى لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه». والظاهر أنّ اختلاف أرباب اللغة فى تعبيراتهم ليس لاختلافهم فى معنى الكلمة بل من جهة وضوح المعنى، وإنّ كلّ واحد منهم أشار إليه من ناحية، بل يمكن أن يقال بعدم الحاجة انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۳۷ إلى الرجوع إلى أقوال علماء اللغة فى أمثال المقام بعد إمكان الرجوع إلى ما يتبادر منه إلى أذهاننا، لأنّ من يزاول هذه اللغة كمزاولتنا يعدّ من أهل الخبرة بالنسبة إلى أمثال هذه اللغات المعروفة التى يكثر دورانها فى الألسن كما لا يخفى. والذى نجده من إرتكازنا الحاصل من تتبع موارد استعمالات كلمة الضرر هو ما مرّ آنفاً من أنّه عبارة عن فقد كلّ ما نجده وننتفع به من مواهب الحياة فى النفس أو المال أو العرض أو غير ذلك. وبهذا يظهر ما يستفاد من الطريق الثالث (وهو الرجوع إلى التبادر) فالمتبادر من الضرر هو ما ذكره فى المفردات مع تغيير أشرنا إليه، وأمّا الطريق الثانى (وهو الرجوع إلى موارد الاستعمال) فكذلك يستفاد منه ما يقابل النفع، والشاهد عليه وقوع عنوان الضرر فى كثير من موارد الاستعمال فى

مقابل عنوان النفع، ويكفيك فى هـذا المجال ملاحظة الموارد التى وردت فى كتاب اللّه العزيز كقوله تعالى: «فَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنفَعُهُمْ» وقوله: «يَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَايَضُرُّهُ وَمَا لَايَنْفَعُهُ» وقوله: «لَايَمْلِكُونَ لِانفُسِهِمْ ضَرّاً وَلَا نَفْعاً». هذا كلّه فى معنى كلمة «الضرر». وأمّا «الضرار» فحيث إنّ استعماله ليس كثيراً مطّرداً فلا يمكن الرجوع فيه إلى الطريق الثالث وهو التبادر، لعدم حصول إرتكاز وانس ذهنى بالنسبة إليه حتّى بالإضافة إلى أهل اللسان، فلابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى الطريقين الآخرين: أمّا الطريق الأوّل فكلمات اللغويين فيه مختلفة بل ربّما يختلف فيه كلمات لغوى واحد، فقال فى لسان العرب: «وروى عن النبى صلى الله عليه و آله أنّه قال: لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام ولكلّ واحد من اللفظين معنى غير آخر فمعنى قوله لا ضرر ... إلى أن قال: وقوله «لا ضرار» أى لا يضارّ كلّ واحد منهما صاحبه، فالضرار منهما معاً والضرر فعل واحد- ومعنى قوله «ولا ضرار» أى لا يدخل الضرر على الذى ضرّه ولكن يعفو عنه. والظاهر أنّ ما ذكره معنيان مختلفان: الأوّل: اضرار كلّ واحد بالآخر، والثانى: المجازاة على الضرر. انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٣٨ ثمّ قال: «قال ابن الأثير: قوله: لا ضرر، أى لا يضرّ الرجل أخاه، والضرار فِعال من الضرّ أى لا يجازيه على اضراره، والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه، وقيل: الضرر ما تضرّ به صاحبك وتنتفع أنت به، والضرار أن تضرّه من غير أن تنتفع، وقيل هما بمعنى، وتكرارهما للتأكيد». فقد ذكر إلى هنا أربعة معانٍ تكون هى الأساس والعمدة من المعانى التى ذكرناها فى كتابنا القواعد الفقهيّة: ١- أن يكون الضرار بمعنى الضرر. ٢- أنّه الاضرار بالغير بما لا ينتفع به بخلاف الضرر فإنّه الاضرار بما ينتفع. ٣- أنّه فعل الاثنين والضرر فعل الواحد. ۴- أنّه المجازاة على الضرر والمقابلة بالمثل. وأمّا تفسيره بالتعمّد بالضرر فيرجع إلى المعنى الثانى، أى الاضرار بالغير بما لا ينتفع به. هـذا ما يستفاد من لسان العرب، وسائر كتب اللغة اختار كلّ واحد منها بعض هـذه الأربعة، نعم ذكر فى القاموس أنّه بمعنى الضيق، وسيأتى ما فيه فى آخر البحث. وبهذا يظهر أنّ تعيين معنى «الضرار» بالطريق الأوّل مشكل جدّاً. وأمّا الطريق الثانى، وهو الإطراد وكثرة الإستعمال فالمستفاد منه عدم كونهما بمعنى واحد (أى المعنى الأوّل من المعانى الأربعة) مضافاً إلى أنّه بعيد فى نفسه لأنّ أحدهما مصدر الثلاثى المجرّد والآخر مصدر المزيد، كما أنّ معنى المجازاة على الضرر (وهو المعنى الرابع) يكون من لوازم باب المفاعلة، وهكذا المعنى الثالث وهو كونه فعل الاثنين فليسا هما مستفادين من كثرة الاستعمال بل المستفاد من التتبّع فى موارد إستعمال الكلمة فى الكتاب والسنّة إنّما هو المعنى الثانى وهو- كما أشرنا- عبارة عن التعمّد على الضرر بما لا ينتفع به فقوله تعالى: «وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً» معناه الإمساك ثمّ الطلاق بقصد الإيذاء لا بقصد الإمساك والانتفاع كما يشهد عليه قوله تعالى: «لِتَعْتَدُوا» الوارد فى ذيل الآية وكذلك الروايات الواردة فى ذيلها، وهكذا قوله تعالى: «لَاتُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ» بناءً على أحد التفسيرين المذكورين سابقاً وهو كونه نهياً عن اضرار الامّ بولدها بترك إرضاعه غيظاً على أبيه وعن اضرار الأب بولده بانتزاعه عن امّه طلباً للاضرار بها، وقوله تعالى: «مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٣٩ بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ» الذى مرّ فى تفسيره أنّه نهى عن الاضرار بالورثة بإقراره بدَين ليس عليه، دفعاً لهم عن ميراثهم، وقوله تعالى: «وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» لأنّه نهى عن الاضرار بالمطلّقات والتضييق عليهنّ فى النفقة والسكنى طلباً للاضرار بهنّ. هذا كلّه فى الآيات. وهكذا الروايات، فإنّ معنى قوله صلى الله عليه و آله «أنت رجل مضارّ» فى قضيّة سمرة الوارد فى بعض الطرق، وقوله صلى الله عليه و آله: «ما أراك ياسمرة إلّامضارّاً» فى طريق آخر، إنّما هو التعمّد على الضرر مع عدم منفعة عقلائيّة فى عمله، وهكذا رواية ابن حمزة الغنوى لأنّ الوارد فيها: «إذا إزدادت القيمة بالبرء ومع ذلك طلب الرأس والجلد فليس إلّاالقصد الاضرار بصاحبه». فظهر أنّ المستفاد من موارد استعمالات هذه الصيغة فى الكتاب والسنّة إنّما هو الاضرار العمدى بما لا ينتفع به. وأمّا كونه بمعنى الضيق كما ذكره فى القاموس فإن كان المراد منه هو ما ذكر، فبها، وإلّا فإن كان المراد منه الايقاع فى الكلفة والحرج فى مقابل الضرر الذى هو إيراد نقص فى الأموال والأنفس فهو أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه لعدم كونه ملائماً موارد استعماله كما لا يخفى. هذا تمام الكلام فى مفاد كلمتى «الضرر» و «الضرار».

الأقوال الواردة فى معنى الحديث

إذا عرفت ذلک کلّه فلنرجع إلی معنی الحدیث والأقوال الواردهٔ فیه، فنقول ومن اللَّه سبحانه نستمدّ التوفیق والهدایهٔ: منشأ الخلاف فیها أنّ کلمهٔ «لا» الواردهٔ فی الحدیث هل هی ناهیهٔ أو نافیهٔ، فبناءً علی کونها نافیهٔ یحتمل فیه ثلاثهٔ وجوه لکلّ واحد منها قائل من الأصحاب، فأحدها ما قال به الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله، والثانی ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله، والثالث ما نقله الشیخ الأعظم رحمه الله، عن بعض الفحول ولم یسمّه، وبناءً علی أنّها ناهیهٔ یوجد فی معنی الحدیث قولان: أحدهما قول العلّامهٔ شیخ الشریعهٔ رحمه الله، والثانی ما ذهب إلیه فی تهذیب الاصول فتصیر الأقوال خمسهٔ: أمّا القول الأوّل، أی ما ذهب إلیه الشیخ الأنصاری رحمه الله فهو أن تکون «لا» نافیهٔ، ویراد انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۴۰ به نفی الحکم الشرعی الذی هو ضرر علی العباد، وأنّه لیس فی الإسلام مجعول ضرری من دون فرق بین الأحکام الوضعیّهٔ کلزوم البیع العنبی، والأحکام التکلیفیّهٔ کوجوب اعطاء ثمن کثیر لشراء ماء قلیل للوضوء، ولازمه حینئذٍ حکومهٔ هذه القاعدهٔ علی جمیع الأحکام الضرریهٔ الوضعیّهٔ أو التکلیفیّهٔ وتقییدها لأدلتها. لکن هنا کلام بین الأعلام فی أنّ هذا الترکیب (لا ضرر ولا ضرار) بناءً علی هذا المعنی حقیقهٔ أو مجاز؟ فأصرّ المحقّق النائینی رحمه الله علی کونه حقیقهٔ لا ادّعاء فیه ولا مجاز، ولعلّه یستفاد أیضاً من بعض کلمات المحقّق الحائری رحمه الله. وذهب فی تهذیب الاصول إلی کونه مجازاً إمّا من باب مجاز الحذف، أی «لا حکم ضرری» أو «لا حکم موجب للضرر» نظیر قوله تعالی: «وَاسْأَلْ الْقَرْیَهَ» أی أهلها، أو من باب المجاز فی الکلمهٔ بعلاقهٔ السبب والمسبّب فذکر المسبّب، وهو الضرر، وارید منه السبب، وهو الحکم الضرری، أو من باب الحقیقهٔ الإدّعائیهٔ (مجاز السکّاکی) بأن یدّعی أنّ الحکم الموجب للضرر بنفسه ضرر. وسیأتی أنّ الحقّ عدم کونه مجازاً. وأمّا القول الثانی، (وهو ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله) فهو أن تکون «لا» نافیهٔ ولکن تنفی موضوع الضرر الخارجی ابتداءً (لا الحکم) فینفی الحکم بلسان نفی الموضوع، ویکون نفی موضوع الضرر کنایهٔ عن نفی الأحکام الضرریّهٔ فی الشریعهٔ، فهو داخل فی باب الکنایهٔ لا المجاز. والظاهر أنّ هذا القول غیر قول الشیخ الأعظم رحمه الله وإن حاول فی تهذیب الاصول أن یجعلهما قولًا واحداً، ولعلّه ناظر إلی النتیجهٔ. وأمّا القول الثالث، (وهو ما نقله الشیخ رحمه الله عن بعض الفحول) فهو أیضاً أن تکون «لا» نافیهٔ، ویکون المراد من نفی الضرر نفی صفهٔ من صفاته، أعنی «عدم التدارک» فقوله: لا ضرر أی لا ضرر غیر متدارک فی الشریعهٔ، ولازم هذا القول عدم حکومهٔ القاعدهٔ علی شیء من أدلّهٔ الأحکام بل إنّها تبیّن حکماً من الأحکام الفرعیّهٔ نظیر قاعدهٔ «من أتلف مال الغیر فهو له ضامن» التی لا نظر لها إلی سائر الأحکام. وأمّا القول الرابع، (وهو مختار شیخ الشریعهٔ) فهو أن تکون «لا» ناهیهٔ ویراد من انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۴۱ الحدیث النهی عن اضرار الناس بعضهم ببعض، نظیر قوله تعالی: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ» الذی ینهی عن الرفث والفسوق والجدال فی الحجّ، وقول السامری: «لَامِسَاسَ» أی «لا تمسّنی» ونتیجهٔ هذا القول أیضاً سقوط القاعدهٔ عن حکومتها علی سائر الأحکام وتنزّلها إلی مجرّد نهی تکلیفی عن اضرار الناس بعضهم ببعض، کما أنّ قوله تعالی: «وَلَا یَغْتَبْ بَعْضُکُمْ بَعْضاً» ینهی عن الغیبهٔ فحسب، فیخرج حینئذٍ عن نطاق القواعد الفقهیّهٔ إلی حکم فرعی خاصّ. وأمّا القول الخامس، (وهو ما ذهب إلیه فی تهذیب الاصول) فهو أن تکون «لا» ناهیهٔ أیضاً لکن بأن یکون النهی نهیاً سلطانیاً صدر عن رسول اللَّه صلی الله علیه و آله بما هو سائس الملّهٔ وسلطانها، وقال فی توضیح مرامه ما حاصله «۱»: أنّ للنبی الأکرم مقامات ثلاثهٔ: الأوّل: مقام الإفتاء وبیان الأحکام الشرعیّهٔ، الثانی: منصب القضاء وفصل الخصومهٔ، الثالث: مقام السلطنهٔ الإلهیّهٔ (وما یسمّی الیوم بولایهٔ الفقیه، وهو مقام إجراء «۲» الأحکام الإلهیّهٔ التی ترتبط بالحکومهٔ، والأحکام الحکومیّهٔ السلطانیّهٔ) وقاعدهٔ لا ضرر داخلهٔ فی القسم الثالث فهی مجرّد حکم سلطانی صدر من الرسول صلی الله علیه و آله فی قضیّهٔ سمرهٔ تحدیداً لقاعدهٔ السلطنهٔ عن الأموال «۳». انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۴۲ ولا یخفی أنّ نتیجهٔ هذا القول حکومهٔ قاعدهٔ لا ضرر علی قاعدهٔ السلطنهٔ فقط کما صرّح به. أقول: یستدعی التحقیق فی المسألهٔ وبیان المختار فیها ونقد الأقوال المزبورهٔ البحث فی أمرین آخرین: أحدهما: فی کون کلمهٔ «لا» الواردهٔ فی الحدیث ناهیهٔ أو نافیهٔ؟ ثانیهما: فی فاعل الضرر وأنّه هل هو الناس أو اللَّه سبحانه؟ أمّا الأمر الأوّل فإستدلّ شیخ الشریعهٔ رحمه الله لکون «لا» ناهیهٔ بامور: الأوّل: الإطّراد وشیوع هذا المعنی فی

هـذا التركيب، أعنى تركيب «لا» (التى وضعت لنفى الجنس أصالة) فى الاستعمالات العرفيّة. الثانى: كلمات أئمّة اللغة ومهرة أهل اللسان فادّعى أنّهم متّفقون على إرادة النهى فى قوله صلى الله عليه و آله «لا ضرر ولا ضرار» فنقل فى هذا المجال عبارات جماعة منهم. الثالث: موارد استعمال مثل هذا التركيب فى الكتاب والسنّة، نظير قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» وقوله تعالى: «فَإِنَّ لَكَ فِي الْحَيَاةِ أَنْ تَقُولَ لَامِسَاسَ» أى لا يمسّ بعض بعضاً فصار السامرى يهيم فى البرية مع الوحش والسباع، لا يمسّ أحداً ولا يمسّه أحد، عاقبه اللّه تعالى بذلك، وكان إذا لقى أحداً يقول: لا مساس، أى لا تقربنى ولا تمسّنى، وفى السنّة نظير قوله صلى الله عليه و آله: «لا جلب ولا جنب ولا شغار فى الإسلام» وقوله: «لا جلب ولا جنب ولا إعتراض» وقوله: «لا إخصاء فى الإسلام» وقوله: «لا غشّ بين المسلمين» وقوله: «لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيّام» ثمّ قال: «ولو ذهبنا لنستقصى ما وقع من نظائرها فى الروايات واستعمالات الفصحاء نظماً ونثراً لطال المقال وأدّى الملال» ثمّ أيّد قوله بما جاء فى قضيّة سمرة من قوله صلى الله عليه و آله: «إنّك رجل مضارّ» قبل قوله «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» حيث إنّهما بمنزلة صغرى وكبرى، ويصير معناه: إنّك رجل مضارّ والمضارّة حرام (أى منهية) وهو المناسب لتلك الصغرى، لكن لو اريد غيره ممّا يقولون صار معناه: إنّك رجل مضارّ والحكم الموجب للضرر منفى أو الحكم المجعول منفى فى صورة الضرر، ولا أظنّ بالأذهان المستقيمة ارتضائه». انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۴۳ ثمّ رفع يده عمّا يستظهر من كلامه إلى هنا (وهو كون «لا» ناهية) فى ذيل كلامه، وقال: «وليعلم أنّ المدّعى أنّ حديث الضرر يراد به إفادة النهى عنه سواء كان هذا باستعمال التركيب فى النهى ابتداءً أو أنّه استعمل فى معناه الحقيقى، وهو النفى ولكن لينتقل منه إلى إرادة النهى ... وربّما كانت دعوى الاستعمال فى معنى النفى مقدّمة للانتقال إلى طلب الترك أدخل فى إثبات المدّعى، حيث لا يتّجه حينئذٍ ما يستشكل فى المعنى الأوّل من أنّه تجوّز لا يصار إليه» (انتهى). وقد ناقش فى كلامه فى تهذيب الاصول بأنّ «اطلاق النفى وإرادة النهى وإن كان شائعاً كما استشهد من الشواهد إلّاأنّه ليس بمثابة يكون من المجازات الراجحة عند تعذّر الحقيقة لأنّ استعماله فى غيره أشيع منه، وإليك ما يلى من الروايات والكلمات ممّا ورد على حذو هذا التركيب وقد اريد منه النفى بلا إشكال: لا طلاق إلّاعلى طهر، لا طلاق إلّابخمس: شهادة شاهدين ... الخ، لا طلاق فيما لا تملك، ولا عتق فيما لا تملك، ولا بيع فيما لا تملك ... (إلى آخر ما أورده من الروايات والكلمات)»» .أقول: لقائل أن يقول: إنّ هذه الموارد على خلاف المطلوب أدلّ فإنّها أيضاً مستعملة فى النفى إلّاأنّ النهى فيها إرشاد إلى أحكام وضعية كالبطلان، نعم أنّها ترد على المحقّق شيخ الشريعة رحمه الله لو كانت مدّعاه أنّ «لا» فى قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر ولا ضرار» ظاهرة فى النهى التكليفى فقط، فينقض كلامه حينئذٍ بالموارد المذكورة، حيث إنّه لا إشكال فى أنّ «لا» فيها استعملت فى الحكم الوضعى. ثمّ قال فى التهذيب بعد ذكر هذه الموارد: «نعم لو دار الأمر بين ما ذكره القوم، فما اختاره أرجح، لخلوّه عن كثير ممّا ذكرناه من الإشكال» «۲». أقول: وفى كلام شيخ الشريعة رحمه الله أمران: أحدهما: تامّ والآخر: غير تامّ. أمّا الأمر الذى ليس بتامّ فهو ما ادّعاه أوّلًا بأنّ «لا» فى التراكيب المذكورة فى كلامه اريد منها النهى لأنّ «لا» فى جميعها حتّى فى قوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» وقوله تعالى: «لا مساس» مستعملة فى معنى النفى كما يشهد عليه التبادر العرفى، فليس معنى قوله: «لَارَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» لا ترفثوا ولا تفسقوا ولا تجادلوا فى الحجّ، بل انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۴۴ مفادها نفى وجود هذه الامور، ويشهد عليه أيضاً جواز تبديل «لا» فى تمام هذه التراكيب ب «ليس» التى لا إشكال فى أنّها لخصوص النفى، فيقال بدل قوله: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» «ليس فى الحجّ رفث ولا فسوق ولا جدال». هذا، مضافاً إلى أنّه لا يمكن إرادة النهى فى بعض هذه التراكيب بوجه من الوجوه، فلا يصحّ أن يقال: (مثلًا) أنّ معنى قوله صلى الله عليه و آله: «لا اخصاء فى الإسلام» «لا تخصوا فى الإسلام» لعدم إمكان أن يكون الإسلام ظرفاً للاخصاء. نعم لازمه النهى عنها، فيكون النفى فى هذه التراكيب كناية عن النهى، وهذا هو الأمر الثانى الذى التفت إليه أخيراً، وإلى هذا يرجع ما استدلّ به من كلمات أرباب اللغة فإنّهم فسّروها بلازم المعنى كما هو دأبهم فى سائر المقامات. هذا كلّه هو الأمر الأوّل، وقد ظهر منه أنّ كلمة «لا» فى الحديث نافية. وأمّا الأمر الثانى: وهو أنّ فاعل الضرر فى هذا الحديث هل هو الناس بعضهم ببعض، أو اللّه سبحانه وتعالى؟ (بل العمدة فى فهم معنى

الحديث هو توضيح هذا المعنى لا كون «لا» نافية أو ناهية كما ستعرف إن شاء اللّه) فنقول: إن كان الفاعل هو اللّه سبحانه، فمعنى الحديث أنّ اللّه تعالى لا يجعل حكماً ضررياً، وضعيّاً كان أو تكليفيّاً، وإن كان الفاعل هو الناس فمعناه أنّ اللّه تبارك وتعالى لا يجيز الناس أن يضرّ بعضهم ببعض، ولنا شواهد عديدة على الثانى: منها: أنّه لا إشكال فى أنّ فاعل «ضرار» هو الناس بناءً على وجود الفرق بينه وبين معنى الضرر كما هو مقتضى ما مرّ من الشواهد الروائيّة والكتابيّة واللغويّة، وحينئذٍ وحدة السياق تقتضى أن يكون فاعل الضرر أيضاً هو الناس. ومنها: قوله صلى الله عليه و آله فى قضيّة سمرة «ما أراك إلّامضارّاً» فإذا كان الفاعل فى الصغرى هو المكلّف نفسه فليكن فى الكبرى أيضاً كذلك. ومنها: التراكيب المشابهة الواردة فى الكتاب والسنّة، كقوله صلى الله عليه و آله: «لا غشّ بين المسلمين» وقوله: «لا هجر بين المسلمين» وقوله تعالى: «فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى الْحَجِّ» وقوله صلى الله عليه و آله: «لا سبق إلّافى ثلاث» وقوله: «لاـ اخصاء فى الإسلام، وقوله: «لاـ بيع إلّافى ملك» و «لا يمين فى معصية اللّه» و «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق» و «لاـ طلاق إلّافى طوع» وغيرها من التراكيب التى لا إشكال فى أنّ الفاعل فيها هو المكلّفون. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۴۵ ومنها: ما مرّ سابقاً من قوّة احتمال ورود هذه الفقرة ذيل رواية الشفعة التى لا تناسب النهى أصلًا لأنّها جعلت كبرى كلّية للحكم الوضعى المذكور فى صدر الرواية فيكون ظاهرها كون الفاعل هو المكلّفين. ومنها: ورود قيد «فى الإسلام» فى بعض الطرق بعد قوله: «لا ضرر ولا ضرار» لأنّها تصير حينئذٍ نظير قول الرجل لخادمه: «ليس فى بيتى الكذب والخيانة» لِيُعلِمه بأبلغ البيان أنّ هذه الامور ممّا لا ينبغى له ارتكابه فى بيته أبداً، ومن ارتكبها كان خارجاً عن أهل البيت، ولا يخفى أنّ الفاعل حينئذٍ هو الخادم، وفى ما نحن فيه هو المكلّف. فظهر أنّ الفاعل للضرر هو الناس بعضهم ببعض لا اللّه سبحانه.

المختار فى معنى الحديث

لا إشكال فى أنّه إذا ضممنا نتيجة الأمر الأوّل (وهى كون «لا» نافية) إلى نتيجة الأمر الثانى (وهى كون الفاعل هو الناس) صار معنى الحديث هكذا: ليس فى الخارج (أو فى الإسلام بناءً على بعض الطرق) اضرار المكلّفين بعضهم ببعض، أى لا يمضيه اللّه تبارك وتعالى ولا يجيزه، فيكون نهياً بلسان فى النفى، أى النفى كناية عن النهى وعن عدم الإمضاء، وهذا ممّا نعرفه بالرجوع إلى إرتكازاتنا العرفيّة العقلائيّة وممّا نعهده بين التراكيب المتداولة فى اللغة العربيّة وفى غيرها من الألسنة، نظير ما مرّ آنفاً من قول الرجل لخادمه: «ليس فى بيتى الكذب والخيانة» كنايةً عن أنّ مثل هذه الامور ممّا لا ينبغى له ارتكابه فى بيته أبداً، ونظير ما تداول فى يومنا هذا من قولك: «ليس فى مكتبنا أو فى قاموسنا كذا وكذا». والنتيجة حينئذٍ شمول هذه القاعدة أوّلًا للأحكام التكليفيّة والوضعيّة معاً، وثانياً حكومتها على سائر الأدلّة كما هو كذلك فى بعض الأقوال الاخر، وإن كان الفرق بينه وبينها عدم شمول هذا القول للأحكام الضررية فى العبادات كالوضوء الضررى والحجّ الضررى والصوم الضررى وفى التوصّليات كتطهير المسجد إذا كان التطهير منشأً للضرر، بالجملة عدم شموله لتمام الموارد التى ليس الضرر فيها من ناحية أحكام الشرع، وبهذا يظهر أنّه يمكن أن يعدّ هذا قولًا سادساً فى معنى القاعدة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۴۶ إن قلت: فكيف أفتى الفقهاء بعدم صحّة العبادات الضرريّة مثل الصوم والوضوء الضرريّين؟ قلنا: إنّ قدماء الأصحاب بل وكثير من متأخّريهم إستندوا فيها بقاعدة لا حرج، ولم يستندوا إلى قاعدة لا ضرر، مع استدلالهم بها فى أبواب المعاملات مثل خيار الغبن وغيره ممّا يرجع إلى اضرار الناس بعضهم ببعض، فهذا هو شيخ الطائفة فى كتاب الطهارة من الخلاف «۱»، والمحقّق رحمه الله فى المعتبر «۲» والعلّامة رحمه الله فى التذكرة وصاحب المدارك فى المدارك كلّهم استندوا فى مسألة الوضوء الضررى بقوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» ولم نر استنادهم إلى قاعدة لا ضرر فى هذه المسألة وفى غيرها من أبواب العبادات الضرريّة وغيرها من التكاليف التى تكون من حقوق اللّه، ولا ترجع إلى معاملة الناس بعضهم ببعض، وكذلك غيرهم من الفقهاء الأعلام رضوان اللّه عليهم فيما حضرنا من كلماتهم، (وأظن أنّ الاستناد بهذه القاعدة فى هذه الأبواب نشأ بين المتأخّرين أو متأخّرى المتأخّرين من الأصحاب) وهذا بنفسه من المؤيّدات على مقالتنا، وذلك لصرافة أذهانهم

واستقامة أنظارهم فى فهم المفاهيم العرفيّة من الكتاب والسنّة. هذا ولو تنزّلنا وحكمنا بإجمال القاعدة من هذه الجهة فلابدّ أيضاً من الأخذ بالقدر المتيقّن وهو جريانها فى أبواب المعاملات وفيما ترجع إلى اضرار الناس بعضهم ببعض فقط، فتبقى الإطلاقات الواردة فى غيرها سليمة عن المعارض والحاكم. هذا كلّه هو بيان المختار فى معنى الحديث.

نقد سائر الأقوال:

أمّا الأوّل والثانى: وهما أنّ القاعدة نافية للأحكام الضرريّة إمّا مجازاً بلسان نفى الحكم انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٤٧ كما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله أو كناية بلسان نفى الموضوع كما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله) فأورد عليهما: أوّلًا: أنّ المجاز أو الكناية مخالف للظاهر. وقد أجاب الشيخ رحمه الله عن هذا بأنّه لا مخلص من الالتزام به بعد تعذّر الحمل على الحقيقة (لعدم إمكان انكار وجود الضرر فى الخارج، نظير النسيان فى حديث الرفع) ولزوم الرجوع إلى أقرب المجازات، بل حاول المحقّق النائينى رحمه الله إثبات أنّ مقالة الشيخ لا يلزم منها المجاز لأنّ النفى فى المقام وأشباهه من حديث الرفع وقوله عليه السلام: «لا صلاة إلّابطهور» وغيرهما محمول على معناه الحقيقى بالنظر إلى عالم التشريع. وحاصل ما أفاده فى توضيح ذلك: إنّ الأحكام التكليفيّة وكذا الوضعيّة أمرها بيد الشارع إن شاء رفعها وإن شاء وضعها، فالنفى إذا تعلّق بحكم شرعى كان نفياً حقيقيّاً لارتفاعه واقعاً فى عالم التشريع، هذا بالنسبة إلى النفى، وأمّا اطلاق الضرر على الأحكام المستلزمة له فهو أيضاً حقيقى، لأنّ اطلاق المسبّبات التوليديّة كالإحراق على إيجاد أسبابها شائع ذائع، فمن ألقى شيئاً فى النار يقال: إنّه أحرقه، قولًا حقيقيّاً، وحينئذٍ نقول: كما أنّ الشارع إذا حكم بحكم شرعى وضعى أو تكليفى يوجب الضرر على المكلّفين يصدق أنّه أضرّ بهم وليس هذا اطلاقاً مجازياً، فكذا إذا نفاه يصدق عليه أنّه نفى الضرر عنه، نعم لو كانت الأحكام الشرعيّة من قبيل المعدّات للضرر لا من قبيل الأسباب، أو كان من قبيل الأسباب غير التوليديّة كان إسناد الضرر إلى من أوجدها إسناداً مجازياً، ولكن الأحكام الشرعيّة ليست كذلك بل حكم الشارع بالنسبة إلى محيط التشريع كالسبب التوليدى لا غير، أمّا فى الأحكام الوضعيّة فواضح، وأمّا فى الأحكام التكليفيّة فإسناد الاضرار فيها إلى الشارع إنّما هو بملاحظة داعى المكلّف وإرادته المنبعثة عن حكم الشارع، ففى الحقيقة الحكم التكليفى سبب لإنبعاث إرادة المكلّف وهى سبب للفعل، فهو أيضاً من سنخ الأسباب التوليدية «١». (انتهى). وربّما يرد عليه: بأنّ الأحكام الإلهيّة ليست عللًا توليديّة لأفعال المكلّفين، وذلك لتخلّل إرادة المكلّف بينهما، والإرادة مستندة إلى الاختيار ومعلولة له، وأمّا الأحكام فهى من قبيل انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٤٨ المعدّات والدواعى المؤكّدة لاختيار أحد الطرفين لا غير، ولذلك فى باب القتل لو ألقى شخص إنساناً فى البحر وأغرقه عدّ سبباً للقتل، وكذا إذا فتح باب القفس وطار الطائر منه، وأمّا لو أطمع إنساناً عاقلًا مختاراً وأغراه إلى قتل إنسان آخر فلا يستند القتل حينئذٍ إلى المغرى وإن كان يجازى فى الشرع المقدّس بأشدّ المجازات لتخلّل إرادة إنسان عاقل مختار فيه، وهذا هو المراد ممّا يبحث فى باب الحدود من أنّه إذا كان السبب أقوى يستند القتل إليه، وكلّما كان المباشر أقوى يستند القتل إلى المباشر، والمراد من إقوائيّة المباشر كونه مستقلًا فى إرادته، والمراد من إقوائيّة السبب عدم تخلّل إرادة المباشر. لكن يمكن دفع هذا بأنّ كون الإسناد حقيقيّاً لايتوقّف على توليديّة الأسباب بل ربّما يكون الإسناد حقيقيّاً ولو لم يكن السبب توليديّاً كما إذا الزم الحاكم بتعطيل السوق فعطّله التجار بإرادتهم فتضرّروا، فهنا وإن كانت الإرادة متخلّلة لكن حيث إنّها كانت منبعثة من تهديد الحاكم وقوّته القاهرة يستند الضرر حقيقة إلى الحاكم، وما نحن فيه من هذا القبيل لحكومة البارى القهّار فى الأحكام الإلهيّة، إذاً فأصل ما ذهب إليه المحقّق النائينى من إنّ الإسناد حقيقى أمر صحيح. لكن يرد عليه: بأنّه لا يختصّ بالأسباب التوليديّة. وبهذا يندفع الإشكال الأوّل الوارد على الشيخ رحمه الله وإن قبله نفسه، حيث إعترف بأنّ «ما اختاره من المعنى ليس على طريق الحقيقة بل على نحو المجاز، لتعذّر حمله على الحقيقة، لوجودها فى الخارج». ثانياً: أنّه يلزم منه تخصيص الأكثر، وهو مستهجن عرفاً، فيعلم من هنا أنّ للقاعدة معنىً آخر غير ما يظهر لنا فى بادىء النظر فتصير مجملة، ولابدّ حينئذٍ من الاقتصار فى مقام العمل بها على موارد عمل الأصحاب. وهذا ما سيأتى تفصيل البحث عنه

وعن جوابه فى التنبيهات، ونشير إليه هنا إجمالًا فنقول: قـد وقع الأعلام لدفع هذا الإشكال فى حيص وبيص، والشيخ رحمه الله أيضاً كان ملتفتاً إليه وأجاب عنه بأنّ الجميع خرج بعنوان واحـد لا بعناوين متعدّدة، ولا استهجان فيه وإن كان ذلك العنوان معلوماً فى علم اللّه تبارك وتعالى ومجهولًا عنـدنا. انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٤٩ واجيب عنه: بأنّ «قبـح كثرة التخصـيص لا يدور مدار كون الخروج بعنوان واحـد أو بعناوين إذا كان المخصّص منفصلًا بل لابدّ فى دفعه من أن يكون إخراج الجميع بجامع عرفى يقف عليه المخاطب، وإلّا لو فرض وجوده الواقعى وفرض غفلـة المخاطب عنه، بل كان التخصـص عنده، بغير هذا الجامع فلا يخرج الكلام من الاستهجان» «١». أقول: المراد من كـثرة التخصـيصات هنـا هو «مـا يـتراءى فى بـادىء النظر من وجود أحكـام ضـرريّة كـثيرة فى الشـريعة كوجوب الأخماس والزكوات وأداء الديّات وتحمّل الخسارات عند الاتلاف والضمانات وغير ذلك ممّا تتضمّن ضرريّاً مالياً، وكوجوب الجهاد والحجّ وغيرهما ممّا تحتاج إلى بذل الأموال والأنفس، وكوجوب تحمّل الحدود الشـرعيّة والقصاص وأشباهها ممّا تتضمّن ضرراً نفسيّاً أو عرضيـاً»، ولكن قد مرّ سابقاً عدم كون هذه الأحكام ضرريّة بأدنى تأمّل، والشاهد على ذلك وجودها وتداولها عند العرف والعقلاء فإنّهم لا يزالون يحكمون بلزوم بذل الخراج والعشور والخروج إلى الجهاد وأداء وظيفة النظام وغيرها فلا يرونها ضـرراً عليهم بل يرونه نفعـاً بمنزلـة القاء البـذر فى الأرض، الـذى يعـدّ ضـرراً فى النظر البـدوى السـطحى، مع أنّه سوف يترتّب عليه نتائـج وثمرات مضاعفـة. وبعبارة اخرى: إنّ صـلاح المجتمع صلاح لكلّ فرد فرد ولا يصحّ التفكيك بينهما عند العرف والعقلاء، فبصلاح المجتمع يقوم صلاح الأفراد ويحفظ منافعهم. فلا يلزم حينئذٍ تخصـيص من هذه الناحية أصلًا، فضلًا عن لزوم تخصيص الأكثر، نعم هيهنا اطلاقات قليلة تتقيّد بهذه القاعدة، وهذا ليس بعزيز. ثالثاً: (وهو بحسب الحقيقة تعبير آخر عن الإشكال الثانى) إنّ قاعدة لا ضـرر قاعدة إمتنانيّة، والأحكام الإمتنانيّة آبية عن التخصيص وإن لم يلزم تخصيص الأكثر، مع أنّ من المعلوم ورود تخصيصات عليها. وجوابه ظهر ممّا مرّ آنفاً من أنّه لا يلزم تخصيص أصلًا من ناحية هذه الأحكام التى يتراءى كونها ضرريّة، والشاهد عليه كون أمثالها متداولة بين العقلاء، حيث إنّهم لا يجعلون قانوناً على أنفسهم. انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٥٠ رابعاً: ما ظهر ممّا حقّقناه سابقاً من أنّ الفاعل فى الضرر هم المكلّفون لا اللّه سبحانه مع أنّ ظاهر كلام الشيخ بل صـريحه كون الفاعل هو اللّه، وقـد عرفت أنّه لا يساعـد عليه ظواهر الأدلّـة أو صـريحها. أمّا القول الثالث: (وهو ما نقله الشيخ الأعظم رحمه الله من بعض الفحول، وهو أن يكون المراد من نفى الضرر نفى صفة عدم التدارك، وهو فى نظر الشيخ رحمه الله أردأ الوجوه) فغايـة ما يمكن أن يقال فى توجيهه «أنّ الضـرر إذا كان متداركاً لم يصدق عليه عنوان الضـرر بنظر العرف وإن صـحّ اطلاقه عليه بالدقّـة العقليّـة، فنفى الشارع للضـرر على الاطلاق مع ما نرى من وجوده فى الخارج دليل على أنّ جميع أنواع الضـرر الحاصلـة من ناحية المكلّفين متداركة بحكم الشرع، وأنّ فاعلها مأمور بتداركها وجبرانها، وإلّا لم يصحّ نفيها، فهذا القيد أعنى «عـدم التـدارك» إنّما يستفاد من الخارج من باب دلالـة الاقتضاء». وقـد اجيب عن هـذا بوجوه عديـدة، وعمدة الجواب عنه أن يقال: إذا كان الفاعل للضـرر هو اللّه سـبحانه صار المعنى عبارة عن أنّ اللّه تبارك وتعالى لا يجعل الأحكام الضـرريّة، ولا حاجـة إلى تقـدير «غير متـدارك» كما لا يخفى، وإن كان الفاعل هو المكلّفين فأيضاً لا نحتاج إلى ذلك التقدير لأنّ المعنى حينئذٍ عدم ترخيص إضـرار أحـد بغيره فى مقام التكليف والوضع، غايـة ما يلزم أن تكون «لا» نافيـة وكناية عن النهى، ولا إشـكال فى أنّه إذا دار الأمر بين هـذه الكنايـة وتقـدير «غير متـدارك» الكنايـة هى الاولى، لعـدم انس الأذهـان بمثـل هـذا التقـدير، وبالعكس لها بالنسـبة إلى الكناية المـذكورة انس شديـد، لمـا مرّت من الشواهـد والتراكيب. أمّا القول الرابع: (وهو مختار شيخ الشـريعة من كون مفاد الحـديث حكماً فرعيّاً خاصّاً من دون أن يكون ناظراً إلى سائر الأدلّة وحاكماً عليها) فقـد ظهر جوابه ممّا عرفت فى بيان المختار من حكومـة القاعـدة على جميع الأدلّـة الواردة فى حقوق النـاس والمعاملات بالمعنى الأعمّ. أما القول الخامس: (وهو ما نقلناه إجمالًا من تهـذيب الاصول) فهو مبنى على أربع مقدّمات نلخّصـها فى اثنتين: إحديهما: أنّ للنبى صـلى الله عليه و آله مقامات ثلاثة: الأوّل: مقام النبوّة والرسالة فهو صلى الله عليه و آله بمـا أنّه نـبى ورسـول ينـبىء عن اللّه، ويبلّغ أحكـامه انوار الأـصول، ج٣، ص: ٢٥١ خطيرهـا وحقيرها حتّى أرش الخـدش. الثانى: مقام الحكومة والسـلطنة، فهو صـلى الله عليه و آله سـلطان الامّة والحاكم بينهم وسائس العباد فى البلاد، وهو من هذه

الجهـة يرسل سـرية ويأمر بالجهاد ويعـدّ القوّة، إلى غير ذلك من شؤون الحكومـة الإلهيّـة في الخلق. والفرق بين المنصبين واضح فإنّه صلى الله عليه و آله بمـا أنّه نبي ورسول ليس له أمر ولا نهي، ولا بعث ولا زجر، بل كلّ ما يأمر به أو ينهى عنه فإرشاد إلى أمره تعالى ونهيه، وأمّـا إذا أمر بمـا أنّه سـائس الامّـة فيجب إطـاعته ويحرم مخـالفته، فمن خـالف فإنّمـا خـالف أمر الرسول ونهيه، ومن أطاع فقد أطـاعه، أي يكون المقـام ذا دسـتور وأمر وزجر مسـتقلًا. الثـالث: مقام القضاء وفصل الخصومـة عنـد التنازع. ثانيتهما: أنّه كلّما ورد في الروايات من الرسول ووصـيّه من أنّه «أمر بكذا» فهو ظاهر في الأمر المولوي السـلطاني، وكلّما ورد من «أنّه قضى» فهو ظاهر في القضاء وفصـل الخصومـة، وأمّـا قوله «حكم» فهو مردّد بينهما، وأمّا ما ورد في الآثار من التعبير بأنّه صـلى الله عليه و آله «قال» فـدلالته على أنّه كان أمراً سـلطانيّاً يحتاج إلى قرينة دالّة عليه، وأمّا إذا كان بصيغ الأمر فهي ظاهرة في حدّ نفسها في الأمر المولوي، فالعدول عنه يحتاج إلى دليل آخر. ثمّ قال: إن قاعدة لا ضـرر من الأحكام السـلطانيّة، ويدلّ عليه: أوّلًا: ما ورد من طرق العامّة من التعبير ب «وقضـى أن لا ضرر ولا ضـرار» في مساق سائر الأقضية، ولا ينافي هذا ما مرّ أنّ لفظة «قضى» ظاهرة في الحكم القضائي، فإنّ ذلك صحيح إذا لم تقم قرينـة على كونه ليس بصدد فصل الخصومة والقضاء. وثانياً: قضـيّة سـمرة، لأنّ التأمّل في صدرها وذيلها والإمعان في هدف الأنصاري حيث رفع الشـكوة إلى النبي صـلى الله عليه و آله ليـدفع عنه الظلم، والتـدبّر في أنّه لم يكن لواحـد منهما شـبهة حكميّة ولا موضوعيّة، يـورث الاطمئنـان ويشـرف الفقيه بـالقطع على أنّ الحكم حكم سـلطاني. إن قلت: إنّ الرسول صـلى الله عليه و آله قـد استند في أمره بالقطع والرمي بها على وجهه بقوله: «فإنّه لا ضـرر ولا ضـرار» وظاهر الاسـتناد والفاء المفيد للتعليل أنّه حكم إلهي وقاعدة كلّية من اللَّه تعالى، وهو صـلى الله عليه و آله إتّكل على الحكم الإلهي، فأمر الأنصاري بقلعها ورميها، فعلّل عمل نفسه بالحكم الصادر من اللَّه، ولا ينـاسب أن يفسّـر عمـل نفسه ويعلّله بحكم نفسه. انوار الأـصول، ج۳، ص: ۲۵۲ قلنـا: إنّ الأنصـاري لمّا رفع شـكواه إلى النبي الأعظم واسـتدعى النبي سمرة وأمره بالاستئذان عند الدخول وقد كان رجلًا مضارّاً تخلّف عن حكمه، مسّت الحاجة إلى تأديبه، فأصدر حكمه السياسـي لحفـظ النظـام وأمر بقلعها ورميها إلى وجهه، ثمّ علّل هـذا الحكم التأديبي بالحكم السياسـي الكلّي وأنّه لا ضـرر ولا ضـرار، وعلى هذا تتوافق الجمل ويتّضح التناسب بين المعلول (قلع الشـجرة) وتعليلها (لا ضرر ولا ضرار) بلا أدنى تكلّف، فإنّ كلًا من المعلول وعلّته حكم سياسـي تأديبي. ثمّ ذكر قـدّس سـرّه الشـريف في بعض كلماته أنّ نتيجـة هـذا القول كون القاعـدة حكماً صدر من ناحية الحـاكم الشـرعي لتحديـد قاعـدة السـلطنة فحسب، فلا حكومـة لها على سائر الأحكام الوضـعيّة والتكليفيـة. (انتهى) «۱». أقـول: يمكن المناقشة في كلامه رحمه الله من عدّة جهات: الجهة الاولى: في الفرق بين الأحكام الإلهيّة والأحكام السـلطانيّة، والحقّ فيه أنّ الأحكام السـلطانيّة ليست في عرض الأحكـام الإلهيّـة بـل إنّها في طولها لأنّ الأحكام الإلهيّـة أحكام كلّيـة وردت على موضوعات كلّيـة، ولكن الأحكام السـلطانيّة أحكام جزئيّـة إجرائيّة لأنّ إجراء الأحكام الكلّية الإلهيّة وتحقيقها في الخارج لا يكون إلّابتأسـيس الحكومة، فينفتح حينئـذٍ باب الولايـة، ويكون الوالي فيه شـخص النبي صـلى الله عليه و آله وغيره من الأوصـياء، وفي زمن الغيبة الفقيه الجامع للشـرائط، ووظيفة الوالي فيه تشـخيص موارد الأحكام الكلّية الإلهيّة وتطبيقها على مصاديقها الجزئيّة الشخصية، فالأحكام السلطانيّة أحكام تصدر من جـانبه في سبيـل إجراء تلـك الأحكـام الإلهيّـة الكلّيـة، وذلـك كالأحكـام الـتي تصـدر منه لنصب الولاـة وامراء الجيـوش وعمّـال الصـدقات وتهيئـة العُـدّة والعِـدّة لـدفع الأعـداء وغيرها ممّا تختلف بحسب الأزمنة والظروف، فالوالي يتوصّل بهذه الأحكام إلى إجراء أحكام اللَّه في أمر الجهاد والزكوات والقضاء وغيرها من الأحكام الكلّيـة الإلهيّـة. ومن الواضح أنّ إجراء حكم الجهاد مثلًا وتطبيقه في الخـارج لاـ يتمّ بمجرّد الوعـظ والإرشـاد، بـل يحتاج إلى ولايـة وحكومـة، وأمر ونهي، ونصب أمير وتهيئـة عِـدّة وعُـدّة، وبرامـج انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۵۳ عمليّـة لكيفيـة الهجوم على العـدوّ، كلّ هـذه الامور موكولة إلى نظر السـلطان وولي الأمر، وتكون من شؤون ولاـيته، فـالوالي بمـا أنّه وال لاـ يكون مـأموراً إلّابما ذكر، ولـذلك سـمّينا الأحكام السـلطانية بالأحكام الإجرائيـة الجزئيّـة التي تختلف باختلاف الظروف المختلفـة. نعم، يمكن أن يكون حكم الحاكم كلّياً بالإضافة إلى مقطع خاصّ من الزمان، كتحريم شـرب التتن التي صـدرت من ناحيـة الميرزا الشـيرازي رحمه الله، ولكنّهـا أيضـاً كانت حكماً إجرائيّاً صـدرت منه في سبيل إجراء حكم إلهي كلّي وهو

المنع عن استيلاء الكفّار على المسلمين: «وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا» «۱». بل يمكن أن يقال: إنّها لم تكن من الأحكام السلطانيّة أصلًا بل هى من الأحكام الإلهيّة الثانويّة التى تجب بتحقّق عناوين ثانوية، فإنّ شرب التتن فى ذلك الزمان حيث إنّه صار مقدّمة لإستيلاء الكفّار المحرّم ومصداقاً من مصاديق المحاربة مع صاحب الولاية عليه السلام صار حراماً من باب أنّه مقدّمة للحرام، ومقدّمة الحرام من العناوين الثانوية، نعم تطبيق العناوين الثانوية على موضوعاتها ومصاديقها أيضاً من شؤون ولاية الحاكم. إذا عرفت هذا فنقول: لا إشكال فى أنّ الضرر والضرار من الموضوعات الكلّية التى لها فى الشرع حكم كلّى لا محالة، وتكون فى حيطة التشريع الإلهى، وليست من سنخ تلك الامور الخاصّة التى تكون فى حيطة سلطنة ولى أمر المسلمين. وبعبارة اخرى: المعلوم من مذهبنا عدم خلوّ واقعة من حكم إلهى، وإنّه لا فراغ من ناحية القانون فى الشريعة المقدّسة الإسلاميّة حتّى بالنسبة إلى أرش الخدش، وما يسمّى اليوم فى الحكومة الإسلاميّة بمجلس التقنين فهو بمعنى تطبيق الكلّيات على موضوعاتها لا الجعل والتشريع كما لا يخفى على أحد. إن قلت: إن لم يكن للنبى صلى الله عليه و آله مقام التشريع والتقنين فما هو المراد من فرض النبى صلى الله عليه و آله فى بعض الروايات فى مقابل فرض اللَّه تعالى، كالرواية الواردة فى باب الصّلاة، القائلة بأنّ الركعة الاولى والثانية فرض اللَّه، والركعة الثالثة والرابعة فرض النبى صلى الله عليه و آله، وأنّه فوّض إليه صلى الله عليه و آله هذا المنصب؟ فليكن ما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۵۴ قلنا: سلّمنا كون قاعدة لا ضرر من قبيل فرائض النبى صلى الله عليه و آله التى فوّض أمر تشريعها إليه، ولكنّها ليست من الأحكام السلطانيّة أيضاً، لأنّ المفروض حينئذٍ أنّ النبى صلى الله عليه و آله وضعها بما أنّه مفوّض إليه التشريع لا بما أنّه حاكم ومجرٍ للأحكام الإلهيّة الكلّية. هذا مضافاً إلى أنّه قد قرّر فى محلّه فى مبحث ولاية الفقيه أنّ مقام التشريع الذى فوّض إلى الرسول صلى الله عليه و آله كان على نحو جزئى ومختصّاً بموارد خاصّة معدودة، كما تشهد عليه شواهد عديدة، منها قوله صلى الله عليه و آله فى كثير من الموارد: «إنّى أنتظر الوحى» حيث إنّ انتظار الوحى وتعيين التكليف من ناحية الوحى ينافى التفويض الكلّى إليه كما لا يخفى. وحينئذٍ لابدّ لتعيين فرائض النبى صلى الله عليه و آله وتمييزها عن غيرها إلى قرينة قطعيّة (نظير ما يقال فى باب النسخ بأنّه بما أنّ موارد النسخ قليلة لابدّ لتعيينها وتشخيصها من قرينة خاصّة) وإلّا يكون الظاهر من أوامره ونواهيه أنّه فى مقام الحكاية عن أوامر اللَّه تعالى ونواهيه. مضافاً إلى اختصاص هذا المقام بالنبى صلى الله عليه و آله كما يدلّ عليه قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ». وقوله صلى الله عليه و آله فى رواية حجّة الوداع: «ما من شىء يقرّبكم إلى اللَّه إلّاوقد أمرتكم به وما من شىء يبعّدكم عن اللَّه إلّاوقد نهيتكم عنه» وغيرها ممّا ورد فى الباب الذى عقده فى الوافى فى أنّه ليس شىء ممّا يحتاج إليه الناس إلّاوقد جاء فى كتاب أو سنّة «۱»، التى تدلّ على عدم وجود فراغ قانونى كما مرّ آنفاً، حتّى أنّ الأئمّة المعصومين صلوات اللَّه عليهم إنّما كانوا وارثين للنبى صلى الله عليه و آله وحاملين لعلومه كما وردت روايات متواترة من ناحيتهم تدلّ على أنّ كلّ ما يقولونه ينقلونه عن الرسول صلى الله عليه و آله، ولذا لم يصدر تشريع حكم منهم عليهم السلام فى طيلة حياتهم «۲». الجهة الثانية: فى ما هو الظاهر من قضية سمرة ... فنقول: الظاهر أنّ حكمه صلى الله عليه و آله فى قضيّة سمرة كان بعنوان فصل الخصومة ورفع التنازع فى الحقوق والأموال، وكان النزاع بينه وبين الأنصارى ناشئاً من الجهل بالحكم فإنّه يرى أنّ وجوب الاستئذان من الأنصارى تضييق فى دائرة سلطنته، ولذا قال: أستأذن فى طريقى إلى عذقى؟ بينما الأنصارى يرى أنّ له أن يلزم سمرة على الاستئذان، فشكاه إلى النبى صلى الله عليه و آله لفصل الخصومة والنزاع بما أنّه صلى الله عليه و آله قاضٍ منصوب من قبل اللَّه تعالى، نعم بعد قضاء الرسول صلى الله عليه و آله انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۵۵ وأمره سمرة بالاستئذان دخل سمرة باب اللجاج والتمرّد، وعلى القاضى إجراء حكمه، ولذلك أمر الأنصارى بعد ذلك بقلع النخلة حسماً لمادّة النزاع. والحاصل: أنّ الرواية تنادى بأعلى صوتها بأنّها ناظرة إلى مسألة القضاء. نعم لقائل أن يقول: إنّ صدرها وإن كان وارد فى مقام القضاء، لكن ذيلها يدلّ على أنّ قلع النخلة من باب ولاية الحاكم والحكم السلطاني. ولكنّا نقول: إنّ تعليله صلى الله عليه و آله بحكم كلّى إلهى فى هذه الواقعة الخاصّة من أوضح الدليل على أنّ قاعدة لا ضرر حكم كلّى إلهى، وإن كان تطبيقها على ذاك المورد من باب ولاية الحاكم الإسلامى، فأمره بقلع الشجرة أمر سلطانى صدر منه صلى الله عليه و آله لأجل

إجراء قاعدة «لا ضرر ولا ضرار» الذی هو حكم كلّی إلهی. الجهة الثالثة: أنّ لازم كونه حكماً سلطانياً إجرائياً إختصاصه بزمن النبی صلی الله علیه و آله وأنّه يجوز لغيره من الحكّام تغييره، ولا أظنّ التزامه قدّس سرّه الشريف به. الجهة الرابعة: سلّمنا جميع ذلک، لكن لماذا تختصّ حكومة القاعدة بقاعدة السلطنة، ولا حكومة لها على سائر الأحكام الضررية، مع أنّها بحسب الظاهر كبرى كلّية، والمورد ليس مخصّصاً. الجهة الخامسة: من العجب أنّه قدس سره إكتفى فی المسألة بقضية سمرة وما تقتضيه ولم يشر إلى سائر المدارک الموجودة فيها، فإنّه قد مرّ فی المقام الأوّل أنّ دليل القاعدة ليس منحصراً بقضيّة سمرة، بل هناک روايات عديدة من طرق الفريقين ظاهرة فی خلاف هذا القول، وآيات مختلفة وردت فی موارد خاصّة ضررية، ولا إشكال فی أنّ ما يستفاد منها حكم إلهی أوحاه اللّه تعالى إلى نبيّه صلی الله علیه و آله، والنبی إنّما هو مبيّنه ومبلّغه. إلى هنا تمّ الكلام فی تفسير القاعدة والأقوال الواردة فيها، وظهر أنّ المختار فيها: ۱- أنّ «لا» نافية، ولكنّها كناية عن النهی. ۲- أنّ الفاعل فی الضرر هم المكلّفون لا اللّه سبحانه. ۳- أنّها تعمّ الأحكام التكليفيّة والوضعيّة. ۴- أنّها تختصّ بحقوق الناس، ولا تشمل حقوق اللّه تعالى مثل العبادات الضرريّة وغيرها. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۵۶ وبهذا تمّ الكلام فی المقام الثانی.

المقام الثالث: فی تنبيهات قاعدة لا ضرر

التنبه الأوّل: فی نسبة القاعدة إلى سائر الأدلّة

إنّ نسبة القاعدة إلى سائر الأدلّة نظير «الناس مسلّطون على أموالهم» وقوله علیه السلام: «الطلاق بيد من أخذ بالساق» تختلف باختلاف المبانی فيها، فعلى مبنى الشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانی رحمهما الله ومن تبعهما لا إشكال فی حكومة القاعدة على سائر الأحكام، لأنّها حينئذٍ تنفی الحكم الضرری، فتكون ناظرة إلى غيرها من الأحكام، فإنّ معنى الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى المحكوم ومتصرّفاً أمّا فی نفس الحكم (كما إذا قال المولى: يجب إكرام العلماء، ثمّ قال: إنّما عنيت وجوب إكرام غير الفسّاق) أو فی متعلّقه (كما إذا قال: «السلام من الإكرام» أو «تقبيل اليد ليس إكراماً») أو فی موضوعه (كما إذا قال: «العالم الفاسق ليس بعالم» أو «العامی العادل عالم») وما نحن فيه من القسم الأوّل كما لا يخفى. وبناء على المختار (وهو أن تكون القاعدة ناظرة إلى النهی عن اضرار الناس بعضهم ببعض) فأيضاً لا إشكال فی تقدّم القاعدة على سائر الأدلّة، لكن لا لأجل الحكومة لعدم جريان قسم من الأقسام الثلاثة من الحكومة فی المقام، بل لأظهريتها التی هی الملاک فی تقديم أحد الدليلين على الآخر فيما إذا كانت النسبة بينهما العموم من وجه، ولا يخفى أنّ نسبة القاعدة مع غيرها العموم من وجه، حيث إنّ دليل «الناس مسلّطون على أموالهم» مثلًا شامل لموارد الضرر وغير الضرر، وقاعدة «لا ضرر» أيضاً شاملة لموارد السلطة وغيرها. ووجه الأظهرية: أوّلًا: أنّه فی صورة عدم تقديم القاعدة لا يبقى لها مورد، لأنّه لا مورد إلّا والقاعدة تعارض فيه إطلاقاً أو عموماً. وإن شئت قلت: إنّ نسبة القاعدة إلى مجموع سائر الأدلّة بمجموعها نسبة الخاصّ إلى العام، ولا إشكال فی تقديم الخاص على العام، فتأمّل. وثانياً: أنّها آبية عن التخصيص كما يظهر بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع فيها وكونها فی مقام الإمتنان فلا يصحّ أن يقال: إنّه لا يجوز اضرار الناس بعضهم ببعض إلّافی هذا المورد. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۵۷ وثالثاً: نفس قضيّة سمرة، حيث إنّه أراد أن يستند فی عمله إلى قاعدة السلطنة ولكن الرسول صلی الله علیه و آله منعه عن ذلک وحكم بقاعدة لا ضرر، وكذلک فی حديث الشفعة وحديث منع فضل الماء، فقدّمت قاعدة لا ضرر فيهما أيضاً على قاعدة السلطنة، وهكذا فی الموارد الخاصّة الواردة فی الكتاب والسنّة، حيث إنّها أيضاً قدّمت على الإطلاقات الواردة فی مواردها كإطلاق الدليل الدالّ على جواز الرجوع فی العدّة أو اطلاق الدليل الدالّ على جواز الاكتفاء بمقدار الواجب فی النفقة والسكنى وغير ذلک. وأمّا بناءً على مبنى شيخ الشريعة رحمه الله أو بناءً على مبنى من قال بإرادة نفی صفة عدم التدارک فلا يبقى وجه لحكومة القاعدة، فإنّه بناءً على الأوّل يكون النهی الوارد فی الحديث كسائر النواهی الشرعيّة الواردة فی مواردها الّتی لا نظر لها إلى سائر الأحكام، وبناءً على الثانی يكون الحديث دليلًا على اشتغال ذمّة الأنصاری بغرامة ضرره، فيختصّ حينئذٍ بموارد الغرامات، ويقدّم على العمومات الدالّة

على براءة الذمّة، لكن لا ـ من باب الحكومة، بل إمّا من باب إبائه عن التخصيص، أو من باب عدم بقاء مورد له على فرض عدم التقديم.

التنبيه الثاني: هل القاعدة موهونة بكثرة التخصيصات أو لا؟

وهو ما وعدناه سابقاً حين البحث عن مقالة الشيخ الأعظم الأنصاری رحمه الله. فنقول: ربّما يقال بأنّها موهونة بكثرة تخصيصها بأحكام ضرريّة كثيرة فی الشريعة المقدّسة كوجوب الأخماس والزكوات وأداء الديّات وتحمّل الخسارات عند الإتلاف والضمانات، ووجوب الجهاد والحجّ وتحمّل الحدود والقصاص، فلابدّ حينئذٍ الاقتصار على موارد عمل الأصحاب بها، واقتضاء آثارهم لا سيّما الأقدمين منهم فنعمل فيما عملوا بها، لأنّه يظهر حينئذٍ أنّ المراد من الحديث ليس ما هو الظاهر منه عندنا، بل كان هو محفوفاً بقرينة لا يلزم منه التخصيص الكثير، وقد ظفر قدماء الأصحاب بها وخفيت علينا، فلا مناصّ لنا من الإهتداء بهم. وقد سلك الأعلام فی الجواب عن هذا مسالك عديدة: منها: ما ذكره شيخنا الأنصاری رحمه الله من أنّه ليس تخصيصاً بالأكثر بل إنّه تخصيص انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۵۸ بالكثير وهو ليس بمستهجن. ومنها: ما ذكره الشيخ رحمه الله أيضاً من كونه تخصيصاً بعنوان واحد لا بعناوين. ومنها: ما اخترناه من أنّه تخصيص فی بادیء النظر فقط، لأنّا نعلم بعد الدقّة والتأمّل عدم كون تلك الأحكام ضرريّة عند العرف والعقلاء. توضيح ذلك: أنّ للإنسان حياتين: حياة فردية وحياة اجتماعيّة، ولكلّ من الحياتين مصارف خاصّة، فبالنسبة إلى حياته الفردية يحتاج إلى أغذية وألبسة وماء وهواء وغير ذلك من أشباهها، وأمّا بالنسبة إلى حياته الاجتماعيّة فيحتاج إلى أمن السبل ونظام المجتمع ودفع الأعداء وفصل القضاء واحقاق الحقوق وأمثال ذلك، فكما أنّ ما يصرفه فی طريق حياته الفردية من الأموال لا تعدّ ضرراً عند أحد ولا يتفوّه به واحد من العقلاء، فكذلك المصارف التی يتحمّلها لحفظ حياته الاجتماعيّة وصيانتها عن الحوادث، فالنفقات التی يصرف لتقوية الجيوش وأمن السبل وإجراء الحقوق وحفظ منصب القضاء والتعليم والتربية لأبناء المجتمع لا تعدّ ضررية قطعاً، كيف وتعود منافعها إليه وقتاً بعد وقت وتؤتی اكلها كلّ حين بإذن ربّها، وما عدّوه من الأحكام الضررية تعود فی الغالب إلى أمثال هذه النفقات أو أشباهها من تدارك الخسارات وغيرها ممّا يعلم وجهها. وليت شعری كيف تعدّ هذه الأحكام ضرريّة مع أنّ أمثالها موجودة بين العقلاء من أهل العرف، وتكون ضروريّة عندهم فيجعلونها من الواجبات على عاتقهم ويعدّونها ممّا لا تقوم معيشتهم إلّابها. أضف إلى ذلك عدم ورود هذا الإشكال من الأساس على مختارنا فی معنى الحديث من أنّه بحسب الحقيقة نهی عن إضرار الناس بعضهم ببعض، ولا ينفی وجود أحكام ضررية فی الشريعة حتّى يتوهّم تخصيصها بما يتراءی كونه ضررياً، كما لا يخفى.

التنبيه الثالث: فی ما هو المعروف من الإشكال فی خصوص قضية سمرة

وهو منافاة حكم النبی صلى الله عليه و آله بقلع الشجرة لسائر القواعد، لأنّ أقصى ما يستفاد من قاعدة «لا ضرر» هو لزوم استئذان سمرة من الأنصاری، وأمّا قلعها ورميها إليه فهو ينافی حقّ سمرة انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۵۹ فی بقاء شجرته فی البستان. وقد اجيب عن هذا أو يمكن الجواب عنه بوجوه عديدة: ۱- سلّمنا ورود هذا الإشكال بهذه الفقرة من الحديث، لكنّه لا يمنع من الاستدلال بسائر الفقرات التی هی مورد للاستدلال بالحديث، لا ـ تلك الفقرة. ويرد عليه: ما مرّ كراراً من أنّ سقوط فقرة من الحديث عن الحجّية يوجب سريان الشكّ إلى غيرها عند العرف والعقلاء، وإن أبيت فاختبر نفسك فی إسناد الأوقاف والوصايا وغيرهما إذا كان بعض فقراتها مخدوشاً وباطلًا، فإنّه يوجب جريان الشكّ إلى سائر الفقرات. هذا- مضافاً إلى وجود خصوصيّة فی المقام، وهی ورود قوله صلى الله عليه و آله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار» فی ذيل قوله صلى الله عليه و آله: «إذهب فاقلعها وارم بها إليه» فهو بمنزلة الكبرى لذلك الذيل، وكيف يمكن التفكيك فی الحجّية بين الصغرى والكبرى؟ ۲- إنّ إصرار سمرة فی عدم الاستئذان ولجاجته أوجب اسقاط احترام ماله. وفيه: إنّه لا ـ دليل على أنّ مجرّد لجاج أحدٍ يوجب سقوط حرمة ماله من دون أن يدخل ذلك فی عنوان من العناوين

المعروفة عند الفقهاء. ۳- إنّ هذا حكم سلطانى والرسول صلى الله عليه و آله أصدره بما أنّه حاكم وولى أمر المسلمين. وفيه: إنّه قد مرّ أنّ الأحكام السلطانيّة أحكام إجرائيّة تصدر من ناحية الحاكم الإسلامى وفقاً للأحكام الإلهيّة الكلّية، فما هو الحكم الإلهى الكلّى الذى لأجله صدر ذلك الحكم؟ اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ الحكم بقلع الشجرة صدر لإجراء حكم «لا ضرر ولا ضرار»، حيث إنّ ضرر دخول سمرة على الأنصارى بلا إذن منه كان منفيّاً فى الشريعة، وكان طريق دفعه منحصراً بقلع شجرته، فالرسول صلى الله عليه و آله لأجل العمل بقاعدة «لا ضرر» وإجرائها أصدر الحكم بقلع الشجرة، بما أنّه حاكم. ۴- إنّ الرسول صلى الله عليه و آله أعمل فى هذا الحكم ولايته على الأنفس والأموال: «النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» وقد حقّق فى محلّه أنّها من مقاماته التى هى فوق مسألة الولاية على الحكومة. وفيه: أنّه حسن فى نفسه، ولكنّه لا يلائم استناده صلى الله عليه و آله فى ذيل الحديث بقاعدة لا ضرر انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۶۰ دون ولايته على الأنفس والأموال. ۵- ما جاء فى بعض كلمات المحقّق النائينى رحمه الله وحاصله: أنّ الضرر وإن كان ينشأ من دخول سمرة على الأنصارى بلا استئذان منه، ولكن كان منشأ جواز دخوله هو إستحقاقه لكون النخلة باقية فى البستان، فالضرر وإن نشأ عن الدخول، إلّاأنّه كان معلولًا لإستحقاق إبقاء النخلة، فرفع هذا الحكم إنّما كان برفع منشأه وهو إستحقاق الإبقاء، كإرتفاع وجوب المقدّمة برفع وجوب ذيها، فالقاعدة رافعة لاستحقاق بقاء النخلة، ولازمه جواز قلعه، فيصحّ حينئذٍ تعليل الحكم المزبور بالقاعدة (انتهى ملخّصاً) «۱». أقول: هذا موافق لظاهر رواية عبداللَّه بن بكير التى علّل فيها بنفى الضرر (كما أشار إليه المحقّق نفسه) حيث ورد فيها: «إذهب فاقلعها وارم بها إليه فإنّه لا ضرر ولا ضرار» فهو تامّ فى محلّه. ۶- إنّه كان من باب النهى عن المنكر، نظير أمره صلى الله عليه و آله بتخريب مسجد الضرار، ونظير ما رواه أبو بصير عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «مدّ الفرات عندكم على عهد على عليه السلام فأقبل إليه الناس فقالوا ياأمير المؤمنين نحن نخاف الغرق، لأنّ فى الفرات قد جاء من الماء ما لم ير مثله، وقد امتلأت جنبتاه فاللَّه فاللَّه، فركب أمير المؤمنين عليه السلام والناس معه وحوله يميناً وشمالًا، فمرّ بمسجد سقيف فغمزه بعض شبّانهم، فالتفت إليه مغضباً، ثمّ أمر بهدم المحلّ الذى كانت الشبّان يتّخذونه لأفعالهم الفاسدة، وهدم كلّ كوّة وميزاب وبالوعة إلى طريق المسلمين، وقال: إنّ هذا أذى للمسلمين «۲» (انتهى ملخّصاً). فهو عليه السلام فى هذا الحديث أعمل ولايته وحكم بالتخريب نهياً عن المنكر، ولا يخفى أنّ النهى عن المنكر له مراتب بعضها مختصّ بمنصب الحكومة. وهذا الجواب قريب من الوجه الثالث، ولكنّه أيضاً لا يلائم ظاهر الاستناد بقاعدة «لا ضرر» وعدم الاستناد بعنوان النهى عن المنكر.

التنبيه الرابع: هل يجوز التمسّک بالقاعدة لإثبات الأحكام كما يمكن التمسّک بها لنفيها أو لا؟

وبعبارة اخرى: هل تختصّ القاعدة بالامور الوجودية أو أنّها تشمل العدميّات أيضاً؟ كعدم الضمان فيما يفوت من عمل الحرّ بسبب حبسه، وكعدم جواز الطلاق للزوجة من ناحية الحاكم الشرعى إذا كان بقاؤها على الزوجية ضررياً كما إذا كان الزوج معتاداً على المخدرات ويحتمل قويّاً سراية إعتياده إلى الزوجة، أو صار محكوماً بحبس طويل المدّة بما يوجب الضرر على زوجته إمّا من ناحية نفقتها أو من باب إنّها شابّة فى معرض المعصية، فهل يمكن التمسّک بالقاعدة لإثبات الضمان فى الأوّل وإثبات جواز الطلاق فى الأخيرين أو، لا؟ واستدلّ القائلون بعدم العموم أوّلًا: بكون «لا» نافية، وهى تنفى الأشياء ولا تثبتها. وثانياً: بلزوم فقه جديد فى صورة تعميم القاعدة للُامور العدميّة، فيلزم مثلًا كون أمر الطلاق بيد الزوجة أو الانفساخ بغير طلاق فى المثال المزبور، ويلزم إنعتاق العبيد إذا كانوا فى الشدّة، ويلزم أيضاً الضمان فى مثال الحرّ الكسوب (مع أنّه لم يقل به المشهور) كما يلزم وجوب تدارک كلّ ضرر يتوجّه إلى المسلم إمّا من بيت المال أو من مال غيره كما أشار إليه الشيخ الأعظم رحمه الله فى رسالته. لكن الإنصاف هو التعميم، وذلک لوجوه شتّى: منها: كون مورد كثير من روايات الباب إثبات أحكام وجودية، ففى قضيّة سمرة حكم صلى الله عليه و آله بقلع الشجرة، وقد مرّ كونه من باب قاعدة لا ضرر بقرينة تعليله بالقاعدة فى ذيل الحديث، ولا يخفى أنّ جواز قلع الشجرة حكم إثباتى. وكذلک فى حديث الشفعة، حيث إنّ الشفعة حكم إثباتى ناشٍ عن كون عدمه ضررياً، وفى حديث حفر البئر الذى حكم فيه بالاعتوار، وهو حكم

إثباتی ناشٍ عن الضرر فی ترکه، وحدیث جدار الجار الذی ورد فیه: «کلّف أن یبنیه» ووجوب البناء إثباتی. ومنها: أنّ المنفی فی القاعدة إنّما هو الضرر المستند إلی الشارع بناءً علی مختار الشیخ، والضرر المستند إلی المکلّفین بناءً علی المختار من دون حاجة إلی تقدیر الحکم کما لا یخفی، وحینئذٍ مقتضی إطلاقه نفی الضرر الناشیء من جعل حکم والناشیء من عدم جعل حکم معاً، حیث إنّه إذا کان جعل حکم مقدوراً للشارع عدم جعله أیضاً مقدوراً له، لأنّ نسبة انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۶۲ القدرة إلی الوجود والعدم سواء، فکما یستند الضرر الناشیء من جعل شیء إلیه کذلک یستند إلیه الضرر الناشیء من عدم جعل شیء (کعدم جعل الضمان فی حبس الحرّ الکسوب). هذا بناءً علی مختار الشیخ رحمه الله، کذلک بناءً علی المختار، فکما أنّ إقدام المکلّفین بعمل ضرری ینفی بالقاعدة، کذلک عدم إقدامهم وعدم تدارکهم ربّما یوجب الاضرار ویصحّح استناده إلیهم فینفی بالقاعدة. ومنها: لو سلّمنا کون موارد الأحادیث اموراً وجودیّة، لکن العرف یلغی الخصوصیّة عن الوجود، ویحکم بعدم الفرق بین ما إذا أوجب فعلک الضرر بالغیر، وما إذا أوجب عدم فعلک وعدم إقدامک بفعلٍ الضرر. ومنها: وجود الملازمة بین العدم والوجود فی کثیر من الموارد، ففی مثال الطلاق لازم عدم حکم الشارع بجواز الطلاق هو دوام الزوجیة، ولا یخفی أنّه أمر وجودی موجب للضرر، نعم هذا الوجه أخصّ من المدّعی. ثمّ إنّه لا تخفی الثمرة العملیّة لهذا البحث خصوصاً فی الحکومة الإسلامیّة لیومنا هذا، حیث إنّ القول بالتعمیم یوجب بسط ید الحاکم فی دائر العدمیّات أیضاً إذا کانت منشأً للضرر ومصداقاً له، الأمر الذی تحلّ به جمّ غفیر من المشاکل الحکومیة خلافاً لما إذا قلنا بعدمه. وأمّا ما أفاده الشیخ الأعظم رحمه الله من لزوم فقه جدید فهو ممنوع جدّاً، لأنّ الالتزام بوجوب الغرامة للحرّ الکسوب وجواز الطلاق فی الأمثلة المذکورة لیس أمراً غریباً، وإن لم یرد فی کلمات المشهور. وأمّا ما ذکره من تدارک الضرر الذی لیس من ناحیة أحکام الشرع ولا من ناحیة المکلّفین بعضهم ببعض من بیت المال فالإنصاف أنّه لا دخل له بما نحن فیه، لأنّه إذا لم یکن الضرر مستنداً إلی الشارع ولا إلی المکلّفین بعضهم ببعض فلماذا یجبر من بیت المال أو من مال اناس آخرین؟ فإنّه من قبیل إقدام الإنسان علی ضرر نفسه، ولا ربط له بقاعدة لا ضرر کما لا یخفی.

التنبیه الخامس: هل الحکم بنفی الضرر من باب الرخصة أو العزیمة؟

ویتصوّر بناءً علی مختار القوم من أن القاعدة تدلّ علی نفی الأحکام الضرریّة وتعمّ العبادات الضرریة کالوضوء والصوم الضرریین، فیبحث فی أنّه بعد ثبوت عدم وجوب الوضوء الضرری مثلًا هل یقع صحیحاً لو أتی به المکلّف فیکون الحکم بنفیه من باب الرخصة، أو لا یقع کذلک فیکون الحکم بنفیه من باب العزیمة؟ وأمّا بناءً علی المختار من عدم دلالة القاعدة علی نفی التکالیف الضرریة فلا موضوع لهذا البحث کما لا- یخفی. وکیف کان: استدلّ القائلون بالعزیمة بأنّ هذه الأحکام امور بسیطة لا ترکّب فیها حتّی یبقی جوازها بعد رفع وجوبها. وفی قبالهم ادّعی القائلون بالرخصة بأنّها امور مرکّبة، مع أنّه أوّلًا: لا دلیل علی الترکیب، وثانیاً: لو سلّمنا الترکیب یکون الجواز بمنزلة الجنس والوجوب بمنزلة الفصل، وحیث إنّ قوام الجنس بالفصل فلابدّ بعد رفع الوجوب من إتیان فصل آخر، ولا- دلیل علیه فی المقام. واستدلّوا أیضاً بأنّ دلیل وجوب الوضوء مثلًا، له مدلول مطابقی وهو الوجوب، ومدلول التزامی وهو کون الوضوء ذا مصلحة، وبقاعدة «لا- ضرر» ینفی المدلول المطابقی، فیبقی المدلول الالتزامی، وهو یقتضی الجواز. ولکن یمکن الجواب عنه أیضاً بأنّه قد قرّر فی محلّه بأنّ الدلالة الالتزامیّة تابعة للدلالة المطابقیّة فی الحجّیة وعدمها. ویمکن أن یقال: ا نّ المسألة مبتیّة علی مسألة حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً وعدم حرمتها کذلک، فعلی القول بحرمته مطلقاً یکون الصوم الضرری أو الوضوء الضرری مثلًا حراماً، فلا یصحّ التقرّب بهما، لما ذکرنا فی محلّه من سرایة الحسن والقبح من المسبّبات إلی الأسباب التولیدیّة. لکن الإنصاف أنّ الضرر إن کان کلّیاً کانت العبادة فی هذا الحال باطلة، وإن کان جزئیاً أمکن القول بصحّتها، وذلک لعدم الدلیل علی حرمة الإضرار بالنفس مطلقاً، بل المقطوع هو ما إذا کان الضرر کلّیاً.

التنبیه السادس: هل المراد بالضرر هو الضرر الشخصی أو النوعی؟

فهل يجوز للمكلّف الوضوء مثلًا إذا كان ضررياً لغالب الأفراد ولا يكون ضررياً بالنسبة إلى نفسه؟ لا شكّ فى أنّ الظاهر من الأدلّة إنّما هو الضرر الشخصى، لعدم صدق موضوع الضرر على المكلّف مع كونه نوعيّاً، كما أنّه كذلك فى سائر العناوين التى صارت موضوعات للأحكام الشرعيّة كعنوان العسر والحرج والخوف والخطر فى سفر الحجّ مثلًا وكذلك عنوان الاستطاعة والفقر وغيرها. نعم يمكن للشارع المقدّس فى الأحكام التكليفيّة وللحاكم الشرعى فى الأحكام الجزئيّة الإجرائيّة أن يجعل الملاك الضرر النوعى، فيكون حينئذٍ من قبيل الحكمة للحكم لا العلّة والعنوان كما لعلّه كذلك فى باب الشفعة لعدم وجود الضرر فى جميع مصاديقها كما مرّ. هذا فى القسم الأوّل، وفى القسم الثانى (الأحكام الإجرائية) نظير حرمة حمل السلاح فى عصرنا هذا، الذى يكون منشأً للضرر فى غالب الأفراد، ولكن الحاكم الشرعى يحكم بتحريم حمل السلاح على نحو العموم ولجميع الأفراد، حفظاً لهذا الغرض، وعلى هذا يمكن أن يكون الضرر النوعى ملاكاً بالنسبة إلى مقام الجعل لا المجعول، وبعبارة اخرى: يكون داعياً لوضع القانون الكلّى لا عنواناً له. إن قلت: لو كان المعيار هو الضرر الشخصى فلماذا استدلّ الأصحاب بقاعدة «لا ضرر» على خيار الغبن، مع أنّ المعاملة الغبنية لا تكون ضررية دائماً بل قد تكون المصلحة فى بيع المتاع ولو بأقلّ من ثمن المثل، كما إذا كان فى معرض الخرق والسرق، أو كان المالك عاجزاً عن حفظه؟ قلنا: الملاك فى كون المعاملة ضرريّة أو غير ضرريّة إنّما هو المعاملة من حيث هى معاملة، ومعرّاة عن الحيثيات والعناوين الطارئة، ولا يخفى أنّ عنوان الضرر والمعاملة الضررية صادق على المعاملة المذكورة من حيث هى معاملة، وإن لم تكن ضررية بعد ملاحظة جميع الحيثيات الداخليّة والخارجيّة وبعد الكسر والإنكسار. نعم، الحكم بالفساد فى خصوص هذه الواقعة لا يكون منّة على المكلّف، لكن الإنصاف أنّ الامتنان إنّما هو بلحاظ الحكم الكلّى فى هذه المقامات، لا بملاحظة مصاديقه الشخصيّة، انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۶۵ ودوران الضرر مدار الأشخاص أمر، ودوران الامتنان مدار النوع أمر آخر، ولا منافاة بينهما، فتدبّر جيّداً.

التنبيه السابع: هل المدار على الضرر الواقعى أو العلمى؟

قد يكون العمل ضررياً ولا- يعلم به المكلّف، فهل يحكم بفساده حينئذٍ على مختار الشيخ ومن تبعه من شمول القاعدة للعبادات وغيرها، أو يكون العلم جزءً للموضوع فلا- يبطل؟ فلو صام بتوهّم عدم كونه ضررياً، ثمّ انكشف ضرره، فعلى الأوّل (كون الملاك الضرر الواقعى) يبطل الصوم ويجب القضاء، وبالعكس لو كان عالماً بالضرر وصام غفلة ثمّ انكشف عدم كونه ضررياً فلا يكون باطلًا إذا حصل منه قصد القربة. واستدلّ على الأوّل: بأنّ الألفاظ تحمل على مصاديقها الواقعيّة، أى أنّ الظاهر من العناوين المأخوذة فى موضوعات الأحكام إنّما هى المصاديق الخارجية، فالموضوع فى قضيّة «الدم نجس» أو «الكرّ مطهّر» إنّما هو الدم الواقعى والكرّ الخارجى، فليكن كذلك عنوان الضرر فى ما نحن فيه. ولكن حاصل كلام بعض الأعلام فى مصباح الاصول أنّ مقتضى تسالم الفقهاء على صحّة الطهارة المائيّة مع جهل المكلّف بكونها ضرريّة هو الثانى (كون العلم جزء الموضوع) كما يقتضيه تقييد الفقهاء خيار الغبن والعيب بما إذا جهل المغبون، وأمّا مع العلم بهما فلا يحكم بالخيار. ودعوى أنّه مع العلم داخل فى قاعدة الإقدام على نفسه، مدفوعة بأنّ إقدامه على الضرر غير مؤثّر فى لزوم البيع بعد كون الحكم الضررى منفياً فى الشريعة، وبعد كون اللزوم منفيّاً شرعاً لا أثر فى إقدامه على الضرر. ثمّ أجاب عن كلا النقيضين، أمّا عن الأوّل فبأنّ دليل لا ضرر ورد فى مقام الامتنان على الامّة الإسلاميّة، فكلّ مورد يكون نفى الحكم فيه منافياً للامتنان لا يكون مشمولًا لدليل لا ضرر، ومن المعلوم أنّ الحكم ببطلان الطهارة المائيّة الضرريّة الصادرة حال الجهل، والأمر بالتيمّم وبإعادة العبادات الواقعيّة معها مخالف للامتنان، ومجرّد كون الوضوء الضررى مثلًا انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۶۶ الصادر حال الجهل غير مشمول لدليل لا- ضرر، لا يكفى فى الحكم بصحّته، بل إثبات صحّته يحتاج إلى دليل من عموم أو اطلاق يشمله. (فوقع فى تكلّف شديد لإثبات ذلك الدليل، وذكر له وجهين فراجع). أمّا عن الثانى فبأنّ الدليل لثبوت خيار الغبن والعيب ليس قاعدة نفى الضرر، بل الدليل على ثبوت خيار الغبن تخلّف الشرط الإرتكازى، باعتبار أنّ بناء العقلاء على التحفّظ بالماليّة

عنـد تبـديل الصور الشخصيّة، فهذا شـرط ضـمنى إرتكازى، وبتخلّفه يثبت خيار تخلّف الشـرط، وعليه فيكون الإقدام من المغبون مع علمه بالغبن إسـقاطاً للشـرط المـذكور فلا إشـكال فيه، وأمّا خيار العيب فإن كان الـدليل عليه هو تخلّف الشـرط الضـمنى، بتقريب أنّ المعاملات العقلائيـة مبنية على أصالة السـلامة فى العوضـين، فإذا ظهر العيب كان له خيار تخلّف الشـرط فيجرى فيه الكلام السابق فى خيار الغبن، وإن كان الـدليل عليه الأخبار الخاصّـة كما أنّ الأمر كـذلك فالأمر أوضح، لتقييد الخيار فى الأخبار بصورة الجهل بالعيب «۱». أقول: لنا فى المقام نكتتان: الاولى: (بالنسـبة إلى النقض الأوّل وهو العبادات الضـرريّة): إنّ الحقّ (كما أفاده دام ظلّه) عدم شمول قاعـدة لاـ ضـرر مثـل الطهارة المائيـة الضـرريّة الصادرة حال الجهل لأنّها وردت فى مقام الامتنان، ولكن يكفى لإثبات صـحّة الوضوء الضـررى إطلاقـات أدلّـة الوضوء بعـد رفع المـانع، والعجب منه أنّه كيف لم يتعرّض لهـذا المعنى، ووقع لإثبات دليل على الصـحّة فى حيص وبيص، مع أنّه إذا رفع المانع أمام الإطلاقات فهى تؤثّر أثرها وهو إثبات صـحّة العمل المأتى به بقصـد إمتثالها. الثانيـة: (بالنسـبة إلى خيار الغبن): الصـحيح أنّ الـدليل لثبوت خيار الغبن إنّما هو قاعدة لا ضـرر والإرتكاز المذكور فى كلامه بعيد جدّاً، خصوصاً بعد ملاحظة توسـعة نطاقه عندهم بحيث يثبت حتّى إذا كان الغبن بمقدار خمس قيمة المثل، فإذا إشترى ما كان قيمته ثمانية دراهم بعشـرة مثلًا حكم بكونه مغبوناً عنـدهم فيثبت له خيار الغبن، فمن البعيـد جـدّاً أخـذ هذا المقدار بعنوان شـرط ضـمنى (نعم وجود هذا الشـرط الضـمنى واضح فى خيار العيب، فإنّ الإنسان لا انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۶۷ يشترى شـيئاً إلّابشرط الصحّة) فالحقّ حينئذٍ مع من إدّعى أنّه مع العلم داخل فى قاعـدة الإقـدام على نفسه، ومعه لا مجال لقاعـدة لا ضـرر لكونها قاعـدة امتنانيّـة، ولا منّة على المشترى إذا أقدم بنفسه على نفسه بقصد مصـلحة البائع أو أى غرض آخر. فظهر أنّه كلّما كانت قاعدة الإقدام جارية فى مورد فلا مجال لقاعدة لا ضرر، لأنّ جريانهـا حينئـذٍ خلاـف الامتنـان لأنّ المفروض أنّه أقـدم على شـىء لغرض يطلبه، وحكم الشارع بمنعه عن وصوله إلى غرضه لا امتنان فيه.

التنبيه الثامن: فى تعارض الضررين

وهو من أهمّ التنبيهـات، وله فى الفقه مصـاديق كثيرة، والبحث عنه يقع فى مقـامين: الأوّل: فيما إذا كان التعارض بالنسـبة إلى شـخص واحـد نظير الوضوء الضـررى (بناءً على شـمول القاعدة للعباديات) إذا كان وجوده موجباً للاضـرار بالبدن من أجل جراحة فيه، وعدمه موجبـاً لتشديـد الحمّى مثلًا. الثانى: فيما إذا كان التعارض بالنسـبة إلى شخصـين نظير ما إذا أراد الإنسان أن يجعل داره مطبخـة بقصـد التكسّب بها، فوجودها مضرّ بحال الآخرين، وعدمه مضرّ بحال نفسه، ونظير ما إذا دخلت دابّة فى دار، ولا يمكن إخراجها منها إلّابهدم جـدارها، أو إذا أدخلت الدابّـة رأسـها فى قـدر مالـك آخر من دون تفريط من المالكين، ولم يمكن إخراج رأسه إلّابكسـر أحـدهما، ونظير ما هو المبتلى به فى يومنا هذا من إحداث شـرع جديد، أو تغيير مسير بعض الطرق، أو إحداث قنطرة ممّا يوجب الضرر لمالكى الـدور والدكاكين حولها، مع أنّ ترك الإحداث أيضاً يوجب الضـرر لكثير من الناس، ونظير ما سـيأتى من مسألة الإكراه فيما إذا اكره ظالم مأموره بأن يضـرب أحداً فامتثال أمره يوجب الاضرار بالغير وعدمه يوجب الاضرار بنفسه. أمّا المقام الأوّل فهو على قسمين: قسم يكون الضـرران فيه متساويين فلا إشـكال فى عـدم جريان القاعدة فيه، أو أنّها تجرى ثمّ تتساقط فتبقى عمومات الوضوء أو الغسل مثلًا بلا معارض، ويلحق بهذا القسم ما انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۶۸ إذا كان التفاوت بين الضررين أقلّ قليل بحيث تكون القاعدة منصرفة عنه عند العرف. وقسم يكون أحد الضررين أقوى من الآخر بحيث يحكم العرف بعدم شمول القاعدة للأضعف بعد الكسر والانكسار، فلا إشـكال أيضاً فى جريان القاعـدة فى خصوص الأقوى. أمّا المقام الثانى فهو أيضاً على قسـمين: أولًا: يكون التعارض بين الضـررين بالنسـبة إلى مالكين، كما فى مثال إدخال الدابّـة رأسـها فى قدر مالك آخر، أو بالنسـبة إلى غير المالك، كما إذا كان تغيير مسـير نهر عـام موجبـاً للاضـرار بقريـة، وعـدم تغييره موجباً للاضـرار بقريـة اخرى، ففى هـذه الصورة أيضاً إمّا أن تجرى القاعـدة فى الطرفين ثمّ تساقط، أو لا تجرى رأساً من باب إنّ أدلّة القاعدة منصرفة عنها، لأنّها حكم امتنانى ولا امتنان فيها، فلابدّ حينئذٍ من الرجوع إلى قاعدة

عقلائيـة اخرى، وهى قاعـدة العـدل والإنصـاف، أو قاعـدة الجمـع بيـن الحقّين، فيتعيّن أحـد الضـررين بالقرعـة ثمّ تقسّم الخسـارة بين الطرفين، نعم هـذا إذا لم يكن أحدهما مقصّـِراً، وإلّا فعلى المقصّـِر تحمّل الخسارة كلّها. هذا كلّه إذا كان الضـرران متساويين، وأمّا إذا كان أحـدهما أقوى من الآخر فليس المرجع حينئـذٍ القرعـة، بل لابـدّ فيه من الأخذ بالأضـعف وتعيين مقدار الخسارة فيه، ثمّ تقسـيمها بينهما، كما إذا كان إخراج الدابّـة عن الـدار متوقّفاً على قلع باب الـدار فحسب إذا كانت قيمة الدابّة أكثر من خسارة قلع الباب ونصـبه ثانياً. هـذه هى الصورة الاولى، والعجب كيف لم يتعرّض الفقهاء إلى لزوم تقسـيم الخسارة فيها بين الطرفين. ثانياً: يكون التعارض بين ضرر مالك وغير المالك، والأمثلـة المـذكورة لهـذه الصورة أكثرها خارجـة عمّا نحن فيه، كمثال جعل دار مطبخـة أو مدبغـة أو بيت حدّاد فى سوق العطّارين، فإنّها ليست مشمولة لقاعدة السلطنة عند العقلاء حتّى نحتاج إلى تضييقها بقاعدة لا ضرر، لأنّ قاعدة السلطنة قاعـدة عقلائيّـة، لها حـدود وقيود ونطاق معلوم، ومن تجاوز عنها عـدّ متجاوزاً على حقوق الآخرين، فليست القاعـدة عندهم مطلقة من جميع النواحى، ومن الواضـح أنّ مـا ورد فى لسان الشرع بالنسبة إلى هـذه القاعـدة يكون إمضاء لما عنـد العقلاء بما لها من الحـدود والقيود. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۶۹ وكيف كان: ففى هذه الصورة تارةً يوجب عدم تصـرّف المالك ضرراً بنفسه أو فوت منفعة له، كما إذا كان محلّ نصب المدفأة مثلًا فى جنب جدار الجار، ومتّصـلًا بغرفة نومه، بحيث يوجب الاضـرار بالجار من جانب، ولا يكون له مكان آخر للنصب من جانب آخر، أو أراد أن يبنى بناءً ذات طبقات عديدة بحيث يوجب عدمه الاضرار بالمالك، لأنّ الاكتفاء بطبقة واحـدة مع ارتفاع قيمـة الأرض (على الفرض) يكون سـبباً للضـرر الكثير على مالكها، بينما البناء المرتفع المتعـدّد الطبقات يكون سـبباً لضـرر الجيران، واخرى يكون تصـرّف المالـك تعمّـِداً للاضـرار أو لغرض غير عقلائى. ففى القسم الأوّل لا إشـكال فى عـدم شـمول القاعـدة أو تساقطها، فيبقى حينئـذٍ قاعـدة السـلطنة بلا معارض ما دام لم يوجب إجراء هـذه القاعـدة التصـرّف فى ملك الغير، وإلّا فلا إشـكال أيضاً فى عـدم جوازه، كما فى الحمّام الـذى يوجب سـراية النـداوة إلى دار الغير أو تسويد داره بدخّانه. وأمّا فى القسم الثانى فتجرى القاعـدة بلا إشـكال، لأنّه هو مورد قضـيّة سـمرة وروايتى الجـدار والبعير، فلا يجوز للمالك التصـدّى لهذه الامور اعتماداً على قاعـدة السـلطنة. هـذا آخر ما أردناه فى بيان القاعـدة وفروعاتها وتنبيهاتها، وهناك تنبيهات اخرى ذكرناها فى كتاب القواعـد مسـتقلًا، ولكن هنا أدغمناها فى التنبيهات الاخر، والحمـد للّهأوّلًا وآخراً وظاهراً وباطناً. إلى هنا تمّ الكلام فى شـرائط جريان الاصول وما لحقت بها من قاعدة لا ضـرر. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۷۱ ۴- أصالة الاستصحاب مقدّمة: ۱- تعريف الاستصحاب ۲- هل الاستصحاب من المسائل الاصوليّة؟ ۳- أركان الاستصـحاب ۴- ثمرة فعليّـة اليقين والشكّ ۵- هـل الاستصـحاب من الاصول أو الأمارات؟ ۶- جريان الاستصـحاب فى الحكم الشـرعى المسـتكشف من دليل العقل وعدمه ۷- الفرق بين الاستصـحاب وقاعدتى اليقين والمقتضـى والمانع الأـقوال فى حجّيـة الاستصـحاب وبيان أدلّتها: الأول: أدلّـة القول بالحجّيـة مطلقاً: بناء العقلاء الإسـتقراء فى الأبواب المختلفـة من الفقه الإجماع الأخبار المسـتفيضة الثانى: التفصيل بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة الثالث: تفصيل الشيخ الأعظم بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرافع تنبيهات الاستصـحاب: ۱- الأحكام الوضـعيّة وتفصـيل الفاضل التونى رحمه الله ۲- اعتبار فعليـة اليقين والشكّ فى الاستصحاب ۳- جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأمارة ۴- أقسام استصحاب الكلّى: الشبهة العبائية ۵- استصحاب الامور التدريجية ۶- الاستصحاب التعليقى ۷- استصـحاب أحكام الشرائع السابقة ۸- الاصول المثبتـة وعدم حجّيتها ۹- بعض تطبيقات الاصول المثبتة ۱۰- عدم كون الاستصـحاب مثبتاً بالنسبة إلى اللازم المطلق للمستصحب ۱۱- لزوم كون المستصـحب حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعى ولو بقاءً ۱۲- استصحاب تأخّر الحادث ۱۳- استصحاب الكتابى ۱۴- استصحاب حكم المخصّص ۱۵- عموم الشكّ فى الاستصحاب للظنّ والوهم ۱۶- اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصـحاب ۱۷- تقدّم الأمارات على الاستصحاب ۱۸- النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول ۱۹- تعارض الاستصحابين ۲۰- النسبة بين الاستصحاب والقواعد الجارية فى الشبهات الموضوعيّة انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۷۳

۴- اصالة الاستصحاب

اشارة

ولابدّ قبل الورود فی بیان حجّیته الأدلّة الدالّة علیها من تقدیم امور:

الأمر الأوّل: تعریف الاستصحاب

وقد عرّف الاستصحاب فی کلمات القوم بتعاریف عدیدة: ومنها: ما فی زبدة الاصول للشیخ البهائی رحمه الله من أنّه: «إثبات الحکم فی الزمان الثانی تأویلًا علی ثبوته فی الزمن الأوّل». وهو تعریف جیّد إلّامن ناحیة عدم الإشارة فیه إلی رکنی الاستصحاب وهما: الیقین السابق والشکّ اللاحق، ولذا یصدق هذا التعریف فیما إذا حصل لنا الیقین فی الزمن اللاحق أیضاً، مع أنّه خارج عن حقیقة الاستصحاب. ومنها: ما اختاره الشیخ الأنصاری رحمه الله فی رسائله بعنوان أنّه تعریف أسدّ وأخصر، وهو: أنّ الاستصحاب إبقاء ما کان. ویرد علیه أیضاً: عدم الإشارة فیه إلی رکنی الاستصحاب، مضافاً إلی شموله الإبقاء التکوینی لما کان، بینما متعلّق الإبقاء فی الاستصحاب إنّما هو الحکم الشرعی التعبّدی، اللّهمّ إلّا أن یقال: إنّ طبیعة البحث قرینة علی کونه ناظراً إلی التشریع. ومنها: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الکفایة، وهو «الحکم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه». وهذا ممّا لا بأس به إن اضیف إلیه قید آخر، وهو عدم کون الحکم بالبقاء مستنداً إلی دلیل خاصّ، حیث إنّه لولاه لکان التعریف شاملًا لما إذا کان الإبقاء من جهة قیام دلیل خاصّ علیه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۷۴ ومنها: ما اختاره المحقّق النائینی رحمه الله وهو أنّ «الاستصحاب عبارة عن عدم إنتقاض یقین سابق المتعلّق بالحکم أو الموضوع من حیث الأثر، والجری العملی بالشکّ فی بقاء متعلّق الیقین» «۱». وهذا التعریف مضافاً إلی کونه تطویلًا بلا دلیل لا یناسب مقام التعریف، یرد علیه ما أوردناه علی تعریف المحقّق الخراسانی رحمه الله من شموله لما إذا کان عدم انتقاض الیقین السابق مستنداً إلی دلیل خاصّ، مضافاً إلی أنّ الصحیح أن یعبّر بعدم النقض لا عدم الانتقاض لأنّ الاستصحاب فعل من أفعال الفقیه. فالحقّ والصحیح فی تعریف الاستصحاب ما مرّ من تعریف المحقّق الخراسانی رحمه الله بإضافة القید المزبور، أی «الحکم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه من دون قیام دلیل خاصّ علیه».

الأمر الثانی: هل الاستصحاب من المسائل الاصولیّة أو غیرها؟

وقد حکم بعض بکونه من المسائل الاصولیّة بتّاً ویقیناً، وفصّل بعض آخر بین الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّة والاستصحاب فی الشبهات الموضوعیّة، فحکم بأنّه اصولیّة فی الأوّل، وقاعدة فقهیّة فی الثانی. والصحیح أنّه یختلف باختلاف مجاریه الثلاثة: فتارةً یکون المستصحب من الموضوعات ککرّیة الماء وعدالة زید، فلا إشکال حینئذٍ فی کونه من القواعد الفقهیّة لا من المسائل الاصولیّة، لعدم کون النتیجة فیهما حکماً کلیّاً کما لا یخفی ولا من المسائل الفرعیّة الفقهیّة التی أمرها بید المقلّد، لأنّ تشخیص موارد جریانها وموارد عدم جریانها لوجود معارض أو حاکم مثلًا إنّما هو بید المجتهد. إن قلت: المیزان فی کون مسألة من القواعد الفقهیّة کونها حکماً کلیّاً قابلًا للانطباق علی مصادیق کثیرة، وهو لا یتصوّر فی الموضوعات. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۷۵ قلنا: إنّ قاعدة الاستصحاب الجاری فی الموضوعات بما هی هی من دون ملاحظة الموضوعات بخصوصیاتها حکم کلّی ینطبق علی افراد کثیرة، وهو عبارة عن الجری العملی علی وفق الحالة السابقة. واخری: یکون المستصحب من الأحکام کاستصحاب طهارة العصیر العنبی بعد الغلیان، فلا إشکال فی أنّه من المسائل الاصولیّة، لأنّه یقع کبری لقیاس یستنتج منه حکم فقهی کلّی. وثالثة: یکون المستصحب من المسائل الاصولیّة کاستصحاب حجّیة خبر الواحد فیما إذا شککنا فی نسخها من جانب الشارع فهو حینئذٍ من مبادیء علم الاصول التصدیقیّة، وقد عرفنا

سابقاً أنّه لابدّ من البحث عنها في علم الاصول إذا لم يبحث عنه أو لم يستوف حقّها في سائر العلوم.

الأمر الثالث: أركان الاستصحاب

المعروف أنّ للاستصحاب ركنين: اليقين السابق والشكّ اللاحق المتعلّق بمتعلّق اليقين، ونفس هذا يدلّ على لزوم اتّحاد القضيّتين في الاستصحاب: القضية المتيقّنة والقضية المشكوكة موضوعاً ومحمولًا فتكون مثلًا قضية «إنّ هذا الماء كرّ» متعلّقة اليقين والشكّ معاً. إن قلت: لو كان المعتبر في جريان الاستصحاب اتّحاد القضيتين كذلك، لزم عدم جريانه في الشبهات الحكميّة، حيث إنّه ما من شكّ متعلّق ببقاء حكم من الأحكام إلّاأوهو ناشىء من تغيير في موضوع القضيّة المتيقّنة في الزمن اللاحق. قلنا: أنّه كذلك لو كان المراد من الوحدة الوحدة العقليّة، بينما المقصود منها الوحدة العرفيّة كما سيأتي بيانه إن شاء اللَّه تعالى. هذا- وللمحقّق النائيني رحمه الله في المقام كلام طويل «۱» عدّ فيه للاستصحاب ثلاثة أركان: ۱- اجتماع اليقين والشكّ. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۷۶ ۲- سبق زمان المتيقّن على المشكوك. ۳- فعلية اليقين والشكّ. وهو ممّا لا بأس به إذا أراد منه مجرّد التفسير والتوضيح، وإلّا لا إشكال في رجوعها إلى الركنين السابقين، أمّا الأوّل والثاني فواضح، وأمّا الثالث فلأنّه كلّما نتكلّم عن وصف نريد منه ما هو موجود بالفعل، فلو قلنا مثلًا إنّ المقلّد (بالفتح) لابدّ أن يكون مجتهداً فلا ريب في أنّ المراد منه المجتهد الفعلي، لا من سيصير مجتهداً، وهكذا سائر الأوصاف، فإنّها ظاهرة في الفعليّة حتّى في الجوامد، كالشجر والحجر فإنّ المراد منهما ما يكون شجراً أو حجراً بالفعل.

الأمر الرابع: ثمرة فعليّة اليقين والشك

قد ظهر ممّا سبق آنفاً أنّه لا يكفي في جريان الاستصحاب إلّااليقين والشكّ الفعليّان، فلو تيقّن الإنسان بالحدث ثمّ شكّ في حصول الطهارة ثمّ غفل عن شكّه وصلّى ثمّ التفت إلى أنّه كان شاكّاً قبل الشروع في الصّلاة فلا إشكال في حجّية استصحاب الحدث، وأنّه لا تصل النوبة إلى قاعدة الفراغ لأنّها خاصّة بالشكّ الحادث بعد العمل، والمفروض أنّ الشكّ في الطهارة كان موجوداً قبل العمل، وأمّا إذا تيقّن بالحدث ثمّ غفل وصلّى ثمّ التفت واحتمل حصول الطهارة قبل الصّلاة ولكن يعلم بأنّه لو كان ملتفتاً قبل الشروع في الصّلاة لحصل له الشكّ في الطهارة فحصول الشكّ له معلّق على خصوص الالتفات ومقدّر على تقديره فبناءً على ما مرّ في المقدّمة السابقة لا يجري استصحاب الحدث بل الجاري هو قاعدة الفراغ كما لا يخفى، وهذا وأشباهه يكون ثمرة لمسألة فعلية اليقين والشكّ.

الأمر الخامس: هل الاستصحاب من الاصول أو الأمارات؟

وقد فصّل شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله فيه بين ما إذا كان الدليل عليه من الأخبار أو العقل، وقال: إنّ عدّ الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال مبني على استفادته من الأخبار، وأمّا بناءً على انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۷۷ كونه من أحكام العقل يعني به ما استقرّ عليه بناء العقلاء فهو دليل ظنّي اجتهادي نظير القياس والاستقراء على القول بهما، وحيث إنّ المختار عندنا هو الأوّل ذكرناه في الاصول العمليّة المقرّرة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر كالشيخ والسيّدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم كونه حكماً عقليّاً، ولذا لم يتمسّك أحد هؤلاء فيه بخبر الأخبار (انتهى). فيظهر من صريح كلامه أنّ الاستصحاب عنده من الاصول إن كان الدليل عليه هو الأخبار، ومن الأمارات إن كان الدليل عليه هو العقل، وإنّ مختاره هو الأوّل، لكن لابدّ قبل تعيين ما هو الصحيح في المسألة من بيان

الفرق بين الأمارة والأصل العملى. فنقول: المعروف فيه أنّ الأصل ما أخذ فى موضوعه الشكّ، وأنّ الأمارة ما يكون طريقاً إلى الواقع من دون أخذ الشكّ فى موضوعه. وذكر بعض أنّ الأصل ما يكون الشكّ مأخوذاً فى موضوعه، وأنّ الأمارة ما يكون الشكّ مأخوذاً فى مورده. والحقّ هو أنّ الشكّ مأخوذ فى موضوع كلّ من الأصل والأمارة من دون فرق بين الموضوع والمورد، والشاهد عليه قوله تعالى: «فَاسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»، الوارد فى حجّية الرجوع إلى أهل الخبرة، حيث إنّ «لا تعلمون» يساوق معنى الشكّ، ولا ـ كلام فى أنّ الرجوع إلى أهل الخبرة من الأمارات، بل لا معنى لنفى الشكّ عن موضوع الأمارات فإنّها على كلّ حال واردة فى ظرف الشكّ ومقيّدة به، سواء ورد التصريح به فى العبارة أو لم يرد، والفرق بين المورد والموضوع لا معنى محصّل له. بل الصحيح فى الفرق بينهما أنّ الأمارة ما تكشف عن الواقع فى الجملة، ولأجل ذلك جعلت لها الحجّية عند الشرع أو العقلاء من أهل العرف فصار كشفها الناقص بمنزلة الكشف التامّ، وأمّا الأصل فليس له كشف عن الواقع بل هو حكم جعل لمجرّد رفع الحيرة والترديد فى مقام العمل، سواء كان الدليل عليه العقل أو النقل. وإن شئت قلت: إنّ هنا موضوعاً وحكماً وعلّة للحكم، فالموضوع فى كلٍّ من الأمارات والاصول هو الشكّ بالمعنى الأعمّ من الظنّ، كما أنّ الحكم فى كليهما هو الحجّية، ولكن العلّة فى الأمارات هى الكاشفيّة عن الواقع فى الجملة، بينما العلّة فى الاصول هى مجرّد رفع الحيرة فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۷۸ مقام العمل، فالفرق بينهما إنّما هو فى مقام علّة الحجّية فحسب. إذا عرفت هذا فنقول: الظاهر أنّ التفصيل المزبور من الشيخ الأعظم رحمه الله فى غيره محلّه لأنّ للعقلاء أيضاً اصولًا وأمارات فإنّهم يجرّون البراءة مثلًا فى الأحكام الجارية بين الموالى وعبيدهم وبين الحكّام ورعاياهم والرؤساء والمرؤوسين، وفى الموضوعات فى الجرائم والمسائل الحقوقيّة، مع أنّه لا نزاع فى أنّ البراءة من الاصول العمليّة، فمجرّد كون الدليل بناء العقلاء لا يكون دليلًا على الأمارية بل يوافق كون المورد أصلًا أو أمارة، فلابدّ إذن من ملاحظة كيفية بناء العقلاء وخصوصيته حتّى يتبيّن أنّ نظرهم هل هو إلى جهة الكشف حتّى يكون المورد أمارة، أو إلى مجرّد رفع الحيرة حتّى يكون المورد من الاصول؟ وسيأتى بيان هذا بالنسبة إلى الاستصحاب فانتظر. بقى هنا شىء: وهو أنّ المحقّق النائينى رحمه الله فرّق فى الاصول العمليّة بين المحرزة منها وغير المحرزة وقال: ليس معنى الأصل المحرز كونه طريقاً إلى المؤدّى، بل معناه هو البناء العملى على أحد طرفى الشكّ على أنّه هو الواقع وإلغاء الطرف الآخر، فالمجعول فى الأصل المحرز هو الجهة الثالثة من العلم الطريقى، وهى الحركة والجرى العملى نحو المعلوم، فالإحراز فى باب الاصول المحرزة غير الإحراز فى باب الأمارات، فإنّ الإحراز فى باب الأمارات هى إحراز الواقع مع قطع النظر عن مقام العمل، وأمّا الإحراز فى باب الاصول المحرزة فهو الإحراز العملى فى مقام تطبيق العمل على المؤدّى، فالفرق بين الإحرازين ممّا لا ـ يكاد يخفى. وأمّا الاصول غير المحرزة فالمجعول فيها مجرّد التطبيق العملى على أحد طرفى الشكّ من دون البناء على أنّه هو الواقع، فهو لا يقتضى أزيد من تنجيز الواقع عند المصادفة والمعذورية عند المخالفة، وهو الذى كان يقتضيه العلم من الجهة الرابعة. (انتهى) «۱». أقول: هذا التقسيم ممّا لا محصّل له، لأنّ حجّية الاستصحاب إمّا أن تكون ناشئة عن كشفه للواقع أو لا، فعلى الأوّل يكون أمارة لا أصلًا، وعلى الثانى يكون أصلًا لا أمارة، وليس انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۷۹ هنا شقّ ثالث، وما قد يقال من «أنّ الاستصحاب عرش الاصول وفرش الأمارات» كلام شعرى. وأمّا ما أفاده رحمه الله من أنّ الإحراز فى باب الاصول المحرزة غير الإحراز فى باب الأمارات إلى آخر ما ذكره فهو أيضاً ممّا لا يرجع إلى محصّل، فإنّ الإحراز العملى تعبير يوهم التناقض فإنّ الإحراز لا يكون فى مقام العمل، وإنّما الإحراز فى مقام العلم والظنّ، والموجود فى مقام العمل ليس إلّاالبناء على أحد الطرفين، فحينئذٍ لا فرق بين الاستصحاب وغيره من الاصول بناءً على عدم كشفه عن الواقع. وأمّا قاعدة الفراغ والتجاوز فسيأتى إن شاء اللَّه تعالى من الأمارات وإن كانت متأخّرة عن أمارات اخر، كما أنّ البيّنة مقدّمة على اليد وإن كانت كلتاهما من الأمارات. وما قد يقال من أنّ لازم ذلك كون مثبتات قاعدة الفراغ حجّة مع أنّ ظاهرهم عدم الالتزام به مدفوع بأنّ حجّية مثبتات الأمارات مقيّدة بقيود خاصّة ستأتى الإشارة إليها إن شاء اللَّه عن قريب.

الأمر السادس: جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستكشف من دليل العقل وعدمه

فلو كشفنا حرمة المخدّرات مثلًا من حكم العقل، أى بقانون الملازمة فهل يصحّ استصحابه فيما إذا شككنا فى بقائها فى الزمان اللاحق، أو لا؟ ذهب شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله إلى عدمه، من باب أنّ الأحكام العقليّة كلّها مبيّنة مفصّلة من حيث مناط الحكم، فلا يشكّ العقل حينئذٍ فى حكم نفسه، فلابدّ وأن يرجع الشكّ فى بقاء المستصحب وعدمه إلى الشكّ فى موضوع الحكم، والموضوع لابدّ أن يكون محرزاً معلوم البقاء فى الاستصحاب. وبعبارة اخرى: أنّ الحكم العقلى موضوعه معلوم تفصيلًا للعقل الحاكم به فإن أدرك العقل بقاء الموضوع فى الآن الثانى حكم به حكماً قطعيّاً كما حكم أوّلًا، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، فلا يعقل تطرّق الاهمال إلى موضوعه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۸۰ وعليه فإذا تخلّف قيد من قيود الموضوع وحالة من حالاته فإن كان دخيلًا فى الموضوع بنظر العقل فالحكم العقلى غير باقٍ قطعاً، وهكذا الحكم الشرعى المستند إليه، وإن لم يكن دخيلًا فيه فالحكم العقلى باقٍ كذلك، فإذا حكم العقل مثلًا بحرمة السمّ المضرّ، وإنتفى الإضرار من السمّ فإن كان الاضرار دخيلًا بنظره فى الموضوع فلا حرمة يقيناً، وإن لم يكن دخيلًا فالحرمة باقية يقيناً، وعليه فلا استصحاب على شىء من التقديرين بلا شبهة، (انتهى ملخّص كلماته فى هذا المقام) «۱». ولكن المحقّق الخراسانى رحمه الله أورد عليه بأنّ تطرّق الإهمال إلى موضوع حكم العقل ممّا يعقل فى الجملة، بمعنى أنّه يمكن أن يستقلّ العقل بحكم خاصّ على موضوع مخصوص مع وجود حالة مخصوصة فيه، لكن من غير أن يدرك دخلها فى المناط على نحو إذا انتفت الحالة أدرك فقد المناط فيه بل يدرك فقط تحقّق المناط مع وجود الحالة فيستقلّ بالحكم، ولا يدرك تحقّق المناط مع انتفاء الحالة فلا يستقلّ بالحكم ولا بانتفائه، وعليه فلا مانع حينئذٍ عن استصحاب الحكم الشرعى المستكشف بحكم العقل بعد انتفاء الحالة المخصوصة، وذلك لليقين السابق كما هو المفروض، والشكّ اللاحق نظراً إلى احتمال عدم دخل الحالة فى المناط أصلًا، ولبقاء الموضوع عرفاً إذا فرض عدم كون الحالة من مقوّمات الموضوع، بل من حالاته المتبادلة. وبعبارة اخرى: أنّه لا مانع من عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع بقاءً مع وجود الملازمة بينهما حدوثاً، وذلك لأنّه قد يكون الموضوع فى الواقع وفى نظر الشارع أوسع من الموضوع فى نظر العقل، أو يكون هناك ملاكان مختلفان للحكم زال أحدهما المعلوم عند العقل وبقى الآخر المجهول عنده، والمعلوم عند الشارع العالم بالخفيّات، فيحتمل بقاء الحكم بعد زوال حكم العقل، فيستصحب مع بقاء الموضوع فى نظر العرف (انتهى). أقول: الإنصاف أنّ الحقّ فى المسألة مع الشيخ الأعظم رحمه الله لأنّه وإن كان ركنا الاستصحاب (وهو اليقين السابق والشكّ اللاحق) موجودين فى ما نحن فيه، لكن الكلام فى وحدة الموضوع المعتبرة فى الاستصحاب، وهى منتفية فى المقام، وذلك لأنّ الأحكام المتعلّقة انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۸۱ بالأشياء الخارجية من ناحية الشرع أو العقل لا تتعلّق بها بما هى هى، أى بذواتها، بل تتعلّق بها بعناوينها، فالمتعلّق للحكم دائماً هو الشىء بعنوانه لا بما هو هو، فبعد أن تبدّل الخمر إلى الخلّ وإن كانت «الهذية» موجودة، لكنّها ليست موضوعاً للنجاسة، بل الموضوع لها هذا بما هو خمر، ولا إشكال فى زواله وعدم وجوده بعد صيرورته خلًا. نعم الموضوع فى حكم آخر كالملكيّة أو حقّ الاختصاص ربّما لا يكون عنوان الخمر، ولا يكون هذا العنوان مقوّماً له بل يكون من حالاته المتبادلة. ثمّ إنّ الشيخ الأعظم رحمه الله قد رتّب على مختاره فى هذا البحث ثمرتين: أحدهما: عدم إمكان استصحاب عدم وجوب السورة للناسى لها الذى كان ثابتاً فى حال النسيان بحكم العقل لأنّ الموضوع لعدم الوجوب كان هو هذا الناسى، وهو منتفٍ بعد زوال النسيان. ثانيهما: عدم إمكان استصحاب البراءة العقليّة الثابتة فى حال الصغر للصبى بعد بلوغه لأنّ الموضوع لها كان عنوان الصغير وهو ليس موجوداً بعد البلوغ وزوال الصغر. إلى غير ذلك ممّا يتصوّر من الثمرات، وما ذكره جيّد.

الأمر السابع: الفرق بين قاعدة الاستصحاب وقاعدتى اليقين والمقتضى والمانع

اشارة

ما هو الفرق بين هذه الثلاثة مع اشتراك جميعها فى ركنى اليقين والشكّ؟ فنقول: لا إشكال فى عدم اجتماع اليقين والشكّ لشخص واحد بالنسبة إلى شىء واحد وفى زمان واحد، فإذا علمنا يوم الجمعة بعدالة زيد فى يوم الخميس لا يمكن أن نشكّ يوم الجمعة أيضاً فى عدالته فى ذلك اليوم بعينه بل لابدّ من تغاير اليقين والشكّ إمّا فى نفس المتعلّق أو فى زمان المتعلّق (بالفتح) أو فى زمان المتعلّق (بالكسر). فإذا كان اليقين والشكّ متّحدين فى الزمان (أى لا يكون تغاير فى زمان المتعلّق بالكسر) وكان متعلّقهما أيضاً واحداً فى الزمان (أى لا يكون تغاير فى زمان المتعلّق بالفتح) ولكن كان متعلّق اليقين وجود المقتضى، ومتعلّق الشكّ وجود المانع (أى كان التغاير فى نفس المتعلّق انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٨٢ بالفتح) فهذا هو مورد قاعدة المقتضى والمانع. وإذا كان المتعلّق (بالفتح) واحداً، وكان زمان المتعلّق (بالفتح) أيضاً واحداً، ولكن كان زمان اليقين متغايراً مع زمان الشكّ فهذا مورد قاعدة اليقين، ويسمّى بالشكّ السارى لسريان الشكّ إلى نفس متعلّق اليقين، كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالة زيد يوم الأربعاء، وشككنا يوم الجمعة فى عدالته يوم الأربعاء بعينه. وإذا كان زمان اليقين والشكّ متّحداً، وكان متعلّقهما أيضاً أمراً واحداً، ولكن كان التغاير فى زمان المتعلّق بالفتح، فهذا هو مورد قاعدة الاستصحاب، ويسمّى الشكّ حينئذٍ بالشكّ الطارىء (فى مقابل الشكّ السارى) كما إذا علمنا يوم الخميس بعدالة زيد، ثمّ شككنا فى عدالته يوم الجمعة. فالميزان فى الاستصحاب هو التمايز والتغاير فى زمان متعلّق اليقين والشكّ، وفى قاعدة اليقين هو التمايز فى زمان نفس اليقين والشكّ، وفى قاعدة المقتضى والمانع فى نفس متعلّق اليقين والشكّ.

الأقوال فى حجّيّته الاستصحاب وبيان أدلّتها:

إذا عرفت هذا كلّه فاعلم أنّ الأقوال فى حجّية الاستصحاب كثيرة: ١- الحجّية مطلقاً. ٢- عدم الحجّية مطلقاً. ٣- التفصيل، وهو على وجوه عديدة. والمهمّ- كما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله- ذكر أدلّة المختار منها، وهو الحجّية مطلقاً، على نحو يظهر بطلان سائر الأقوال، فنقول: استدلّ للقول بالحجّية مطلقاً بوجوه: الاول: بناء العقلاء: بناء العقلاء، فإنّ بناءهم على استصحاب الحالة المتيقّنة السابقة فى جميع امورهم، وعليه أساس معاشهم، بل قال بعضهم: لولا ذلك لأختلّ نظام العالم وأساس عيش بنى آدم، فلو احتمل أحدهم موت صاحبه فى تجارة لكهولة سنّه أو مرضه أو غير ذلك من انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٨٣ الحوادث المختلفة فلا يعتنى بهذا الاحتمال بل يداوم على عمله ويسير إلى مقصده من دون أن تمنعه هذه الاحتمالات، وفى المحاكم القضائية العقلائية يبنى على بقاء مالكية الإنسان ما لم يثبت خلافه، وعلى بقاء الوكالة ما لم يثبت العزل، وعلى بقاء زوجية الزوج الغائب وإن احتمل موته أو طلاقه. وقد قال بعض المحقّقين «إنّ ذلك يظهر بالعيان والوجدان لمن نظر فى أعمالهم وحركاتهم وسكناتهم فى معاملاتهم وتجاراتهم وزياراتهم لأصدقائهم وأقربائهم، وعياداتهم لمرضاهم وجميع امورهم، بل وإن تأمّل فى أعمال نفسه وحركاته الإرتكازية يرى أنّه يجرى على طبق الحالة السابقة مع الشكّ فى ارتفاعها» «١». بل قد يقال: إنّه ثابت حتّى فى الحيوانات فإنّها تطلب عند الحاجة، المواضع التى عهدت فيها الماء والكلاء، كما أنّ الطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، غاية الأمر أنّ بنائها على هذا يكون عن جبلّتها وغريزتها، وبناء العقلاء يكون عن شعورهم وعاقلتهم. وقد أورد على هذا بإشكالات عديدة، ذكر اثنين منها فى الكفاية: أحدهما: إنّ بناء العقلاء هذا لا يفيدنا إلّاإذا كان ناشئاً من تعبّدهم على ذلك، وهو ممنوع لأنّه ينشأ من ملاكات عديدة، فقد يكون رجاءً واحتياطاً، وقد يكون من باب الاطمئنان بالبقاء، وقد يكون ظنّاً ولو نوعاً، وقد يكون من باب الغفلة كما هو الحال فى الحيوانات دائماً وفى الإنسان أحياناً. لكن الإنصاف أنّه غير تامّ، لأنّ من الاحتمالات المذكورة فى كلامه كون البناء من باب الظنّ النوعى، ومنها كونه من باب الرجاء والاحتياط، وهذا كافٍ فى إثبات المطلوب، لأنّه إذا كان الظنّ أو الرجاء أو شبههما حجّة عند العقلاء بحيث يحتجّ به العبيد على مواليهم، والموالى على عبيدهم فهو كافٍ فى إثبات المطلوب، لأنّا لا نقصد من الحجّية إلّاهذا. ثانيهما: سلّمنا

ذلك، لكن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم رادعة عن هذه السيرة. وأورد عليه المحقّق الأصفهاني رحمه الله بأنّ «كلماته في هذه المسألة في تعليقته المباركة، وفي مبحث خبر الواحد من الكتاب، وفي هامشه هناك، وفي هذا المبحث من الكتاب مختلفة، ففي تعليقته على الفرائد قدّم السيرة على العمومات نظراً إلى استحالة رادعية العمومات عن انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۸۴ السيرة، وفي مبحث خبر الواحد أيضاً قدّم السيرة مع الالتزام بالدور من الطرفين على وجه دون وجه، وفي هامش المبحث المزبور التزم بحجّية الخبر لاستصحاب حجّيته الثابتة قبل نزول الآيات بعد دوران الأمر بين الردع والتخصيص، وفي هذا الموضع قدّم الآيات الناهية، وادّعى كفايتها في الرادعيّة» «۱». أقول: قد مرّ سابقاً أنّ الآيات الناهية عن العمل بالظنّ لا يمكن أن تكون رادعة عن سيرة العقلاء على العمل، لأنّ المراد من الظنّ فيها ليس هو الظنّ المصطلح (وهو الاحتمال الراجح في مقابل العلم والشكّ والوهم) بل إنّه في هذا القبيل من الآيات إشارة إلى الظنون الواهية والتخيّل والخرص، كما تؤيّده القرائن الموجودة في نفس الآيات، مثل ما ورد في قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» «۲» فعطف على الظنّ ما تهوى الأنفس، وما ورد في قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» «۳» ففسّر الظنّ بالخرص وهو التخمين والحدس بغير أساس ودليل. مضافاً إلى ورود هذه الآيات في المشركين وعبدة الأصنام الذين لم تكن عبادتهم للأصنام ناشئة من ظنّ عقلائي وأساس برهاني بلا ريب، بل من توهّمات باطلة وخيالات كاسدة. هذا أوّلًا. ويشهد له ثانياً: أنّه لو كان كذلك للزم تخصيص هذه الآيات في موارد العمل بالظواهر والبيّنة وخبر الواحد وقول ذي اليد وغيرها، مع أنّ لحنها آبٍ عن التخصيص كما لا يخفى. وثالثاً: أنّ الظاهر ورودها في خصوص اصول الدين والمسائل الاعتقاديّة التي لا يقاس عليها الفروع والمسائل الفرعيّة. ثمّ إنّ هنا كلاماً للمحقّق الأصفهاني رحمه الله، وهو أنّ «اللازم في حجّية السيرة العقلائيّة مجرّد عدم ثبوت الردع عنها من الشارع، ولا يجب إحراز الامضاء وإثبات عدم الردع، حتّى يجب البناء على عدم حجّيتها بمجرّد عدم العلم بالامضاء أو الجهل بعدم الردع لأنّ الشارع بما هو عاقل بل رئيسهم العقلاء متّحد المسلك معهم إلّاإذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع» «۴». انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۸۵ ويرد عليه: أنّه لو ثبت لنا اتّحاد مسلك النبي صلى الله عليه و آله والأئمّة المعصومين مع سائر العقلاء ودخولهم فيهم من هذه الجهة بالروايات المعتبرة الدالّه على أفعالهم في هذه الموارد، فبها ونعم المطلوب، لكن لقائل أن يمنع عن ذلك ويقول: لم يرد بناءهم العملي في هذه الموارد بالروايات المأثورة عنهم، نعم يمكن أن يقال: إنّ عمل العقلاء كان في مسمع ومنظر منهم وكانوا ساكتين عنه، ولكنّه هو معنى الحاجة إلى امضائهم في إثبات الحجّية. والإشكال الثالث: هو ما ذكره المحقّق النائيني رحمه الله من أنّ بناء العقلاء على إبقاء الحالة السابقة وإن كان غير قابل للإنكار في الجملة، إلّاأنّه لم يعلم أنّ ذلك من جهة التعبّد بالشكّ والأصل العملي، أو من جهة الأماريّة والكشف عن الواقع، إذ يبعّد الأوّل عدم تعقّل بناء من العقلاء على صرف التعبّد بالشكّ من دون أماريّة وكاشفية ... كما أنّه يبعّد الثاني عدم وجود شيء في المقام يكون كاشفاً عن الواقع في ظرف الشكّ، إذ اليقين السابق لا أماريّة له في ظرف الشكّ، ونفس الشكّ لا أماريّة له أيضاً كما هو ظاهر، إلّاأن يقال: إنّ التعبّد بالشكّ من العقلاء وإن لم يكن في نفسه معقولًا، إلّاأنّه يمكن أن يكون ذلك بإلهام «۱» من اللَّه تعالى حتّى لا يختلّ امور معاشهم ومعادهم، فإنّ لزوم اختلال النظام مع التوقّف عن الجري في الحالة السابقة مع الشكّ واضح، فلأجله جعل اللَّه الجري على طبقها من المرتكزات في أنفسهم مع عدم وجود كاشف عن تحقّقها أصلًا «۲». أقول: وكلامه رحمه الله لا يخلو من نظر: أمّا أوّلًا: فلأنّ ما أفاده من «أنّ بناءهم إلهام إلهي وإنّ فطرتهم جرت على ذلك» بنفسه دليل على وجود التعبّد لهم، فإنّهم يلاحظون بعض الامور كأصالة البراءة، وأنّه لا كاشفية لها بالنسبة إلى الواقع، ولكن يجعلون بناءهم على ذلك من باب أنّ عدمه يوجب اختلال النظام، ومن هذا القبيل باب الحقوق والجرائم، فما دام لم يثبت جرم أحد، أو كونه مديوناً، لا يحكم عليه بالجرم والدين، ويمكن أن يكون بناؤهم على الاستصحاب أيضاً من هذا القبيل، ولا أقلّ من إمكانه ثبوتاً، وبالجملة أنّ للعقلاء اصولًا وأمارات، بل يمكن أن يقال: إنّ لجميع الاصول انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۸۶ والأمارات الشرعيّة أساساً عقلائياً، وما قد يتوهّم من أنّه ليس لهم إلّاالأمارات كلام باطل، وليكن هذا على ذكر منك حتّى نتلو عليك منه ذكراً. وثانياً: (بالنسبة إلى قوله بعدم وجود معيار للأماريّة في الاستصحاب، وأنّ مجرّد

اليقين السابق غير كافٍ فيها) فلأنّه يمكن أن يقال: إنّ معيار الأماريّة في الاستصحاب إنّما هو الغلبة، فإنّ الغلبة في موت الأفراد وحياتهم على الحياة، وفي السلامة والمرض على السلامة، وفي الطرق والأماكن ونظائرهما على البقاء على حالها. نعم هذا كلّه في الموضوعات والشبهات الموضوعيّة، كما أنّ تمام ما ذكرنا من الأمثلة كحياة زيد ووكالة عمر والملكية والزوجيّة وغيرها كانت من الموضوعات الخارجية، وأمّا الشبهات الحكميّة والأحكام الكلّية فإن كان الشكّ في نسخها كان بناء العقلاء على عدم النسخ ما لم يثبت جعل قانون جديد، وأمّا بالنسبة إلى غير النسخ من مناشٍ اخر للشكّ في بقاء الحكم كما إذا قرّرت الحكومة وضع ضرائب على العنب وشكّ في بقائها بعد تبدّل العنب إلى الزبيب (بناءً على أنّه من الحالات لا من المقوّمات) فلا يستصحب أحد من العقلاء بقاء تلك الضرائب كما لا يخفى، وسيوافيك لذلك مزيد توضيح في محلّه إن شاء اللّه. الثاني: الاستقراء في الأبواب المختلفة من الفقه وقد قال الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في هذا المجال: «إنّا تتبعنا موارد الشكّ في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرافع فلم نجد من أوّل الفقه إلى آخره مورداً إلّاوحكم الشارع فيه بالبقاء، إلّامع أمارة توجب الظنّ بالخلاف كالحكم بنجاسة البلل الخارج قبل الاستبراء، فإنّ الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة، وإلّا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة، بل لغلبة بقاء جزء من البول أو المني في المخرج، فرجّح هذا الظاهر على الأصل (وهو أصالة الطهارة) كما في غسالة الحمّام عند بعض، والبناء على الصحّة المستند إلى ظهور فعل المسلم، والإنصاف أنّ هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع» (انتهى). أقول: ومن هذه الموارد حكم الشارع باستظهار الحائض بعد مضيّ أيّام العادة إلى عشرة أيّام فورد في الحديث: «تستظهر بيوم أو يومين أو ثلاثة» أي تستصحب. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۸۷ ومنها قوله عليه السلام: «صم للرؤية وافطر للرؤية» الذي قد يقال بأنّ منشأه الاستصحاب. لكن الإنصاف أنّ هذا الاستقراء ناقص جدّاً فكيف يحصل القطع في هذه المسألة المهمّة من ذكر أمثلة قليلة؟ مع ما فيها من الإشكال، فقد يرد على المثال الأوّل من أنّه كما يحتمل أن يكون البلل الخارج قبل الاستبراء بولًا، كذلك يحتمل أن يكون مذياً أو وديّاً الذي لا إشكال في طهارته ولو قبل الإستبراء لأنّ الملاقاة في البواطن لا توجب النجاسة، فالمعلوم حينئذٍ خروج القطرات البولية السابقة ووجود قطرات اخرى مقامها يشكّ أنّها من مصاديق البول أو المذي، فلا يجري الاستصحاب فيها لأنّه حينئذٍ من قبيل استصحاب القسم الثالث من الكلّي، وهو ليس بحجّة. الثالث: الإجماع نقله الشيخ الأعظم رحمه الله عن مبادىء الوصول للعلّامة رحمه الله وعن نهايته كما نقله أيضاً المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية. فقال في المبادىء: «الاستصحاب حجّة لإجماع الفقهاء على أنّه متى حصل حكم ثمّ وقع الشكّ في أنّه طرأ ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقائه، ولولا القول بأنّ الاستصحاب حجّة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجّح» «۱». وظاهره العموم بالنسبة إلى فقهاء الفريقين، وبالنسبة إلى الشبهة في النسخ وسائر الشبهات الحكميّة والموضوعيّة. وقال في النهاية: «أنّ الفقهاء بأسرهم على كثرة اختلافهم اتّفقوا على إنّا متى تيقّنا حصول شيء، وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقّن». لكن لا كلام في عدم حجّية هذا النوع من الإجماع لكونه محتمل المدرك على الأقل، ولعلّ مدركه ما مرّ من سيرة العقلاء أو الاستقراء أو ما سيأتي ذيلًا من الأخبار. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۸۸ الرابع: الأخبار المستفيضة وهي العمدة في المسألة، وأوّل من طرحها في الاصول على التفصيل هو شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله: ۱- صحيحة زرارة، قال: «قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال عليه السلام: يازرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فإذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء، قلت: فإن حرّك على جنبه شيء ولا يعلم به؟ قال عليه السلام: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام حتّى يجيء من ذلك أمر بيّن، وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشكّ ولكنّه ينقضه بيقين آخر» «۱». ولا يخفى أنّ اضمار زرارة في الحديث لا يضرّ بصحّته، لأنّ مثله لا يسأل الحكم الشرعي إلّا عن الإمام عليه السلام، مضافاً إلى لحن الحديث والسؤال والجواب الواردان فيه حيث إنّ الإنسان يطمئنّ بأنّ مثله لا يصدر إلّامن الإمام المعصوم عليه السلام «۲»، وعلى هذا فلا كلام في الرواية من ناحية السند، إنّما البحث في دلالتها وقد وقع في تعيين جزاء كلمة «إلّا» الواردة فيها، والتي هي مركّبة من «إنّ» و «لا»، أي «وإن لم يستيقن أنّه نام»، فما هو جزاؤها؟ فنقول: فيه أربعة وجوه: الأوّل: أن يكون الجزاء محذوفاً، أي: «وإن لم يستيقن أنّه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، أو فهو باقٍ على وضوئه»

ويكون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» تعليلًا لذلك الجزاء فيكون بمنزلة كبرى كلّية لا تختصّ بباب الوضوء. الثانى: أن يكون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» بنفسه جزاءً فيكون بمنزلة جملة إنشائيّة، بمعنى: «فليكن على وضوئه» فيختصّ بباب الوضوء لخروجه عن صيغة التعليل الذى يتعدّى عن المورد. الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً»، ويكون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين ...» توطئة له، فيختصّ أيضاً بباب الوضوء. والإنصاف أنّ الترجيح مع التفسير الأوّل، وأنّ الأخيرين بعيدان عن ظاهر الحديث. أمّا الأوّل منهما (أى التفسير الثانى) فلأنّ كون قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين» بمنزلة جملة انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۸۹ إنشائيّة، وبمعنى «فليكن» بعيد فى الغاية- كما قال به المحقّق الخراسانى رحمه الله- لأنّ الإخبار بجملة اسميّة وإرادة الكناية عن الإنشاء لا يكون أمراً مأنوساً عند أهل اللسان، فلا يقال مثلًا: «أنت آكل» عوضاً عن قوله «كل»، أو «أنت قائم» كناية عن قوله «قم»، أو «أنت على يقين» كناية عن «كن على اليقين» (فى ما نحن فيه) نعم أنّه شائع فى الجملة الفعليّة بصيغة المضارع كقوله عليه السلام: «تعيد» بمعنى «أعد». وأمّا الثانى منهما (وهو التفسير الثالث) فلأنّ لازمه أن يكون الجزاء معطوفاً على شرطه بالواو العاطفة، وهو واضح البطلان. هذا- ولو سلّم كون أحدهما مراداً للإمام عليه السلام لكنّه يمكن أيضاً استفادة العموم من الحديث لعدّة قرائن: الاولى: قوله عليه السلام: «فإنّه على يقين من وضوئه» حيث إنّه إشارة إلى نكتة إرتكازية عند العقلاء، وهى عدم صحّة نقض شىء محكم وطرده (وهو اليقين) بأمر مرهون ضعيف (وهو الشكّ) وبعبارة اخرى: تناسب الحكم والموضوع يوجب إلغاء العرف الخصوصيّة عن باب الوضوء. الثانية: كلمة «أبداً» فإنّها مناسبة لجريان الحكم وسريانه فى سائر الأبواب. الثالثة: ورود قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشكّ» فى سائر الأبواب أيضاً، مثل باب النجاسات والصلاة والصوم فإنّه بمنزلة قرينة خارجية على عموم الحكم فى المقام. إن قلت: ذكر اليقين قبل هذه الجملة مرّتين وتعلّق فى المرّة الاولى بالنوم وفى الثانية بالوضوء، وحينئذٍ تكون اللام الواردة فى كلمة اليقين فى هذه الجملة ظاهرة فى العهد، ولازمه اختصاص الحكم بباب الوضوء. قلنا: قد قرّر فى محلّه أنّ الأصل فى «اللام» أن تكون للجنس، ومجرّد وجود متعلّقها فى القبل لا غير، كافٍ لرفع اليد عن هذا الأصل، فإذا دار الأمر بين كونها للعهد أو الجنس فالترجيح مع الثانى، إلّاإذا حصل الظهور فى العهدية ومجرّد سبق عنوان اليقين غير كافٍ فى إثبات هذا الظهور. هذا أوّلًا. وثانياً: سلّمنا أنّها تكون للعهد، ولكن العرف يلغى الخصوصية عن باب الوضوء بما مرّ من تناسب الحكم والموضوع ووجود كلمة «أبداً» وغيرهما من القرائن. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۹۰ ثمّ إنّه قد أجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن هذه الشبهة بجواب لا يخلو من التكلّف جدّاً، وهو أنّ كون اللام فى قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» للعهد مبنى على كون لفظة «من وضوئه» متعلّقة بلفظة «يقين» بنفسها، فيكون اليقين حينئذٍ فى الصغرى خاصّاً، فليكن فى الكبرى أيضاً خاصّاً، وأمّا إذا كان متعلّقاً بالظرف أى بلفظة «على يقين» بحيث كان المعنى هكذا: «فإنّه من ناحية وضوئه على يقين ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» فلا يكون اليقين حينئذٍ فى الصغرى خاصّاً كى تكون اللام فى يقين الكبرى للإشارة إليه، بل جنساً مطلقاً فيكون اليقين فى الكبرى أيضاً كذلك. (انتهى). ولا يخفى أنّ فيه تكلّفاً ظاهراً، وأنّه لا يشبه العبارات العربيّة المتداولة، فالإنصاف أنّ المرتكز لمن يكون عارفاً باللسان كون «عن وضوئه» متعلّقاً باليقين نفسه. إن قلت: أنّ هذا الحديث من ناحية دلالته على الاستصحاب قد أعرض عنه الأصحاب، كما يظهر من تصريح الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ أوّل من تمسّک به هو والد الشيخ البهائى رحمه الله فى الحبل المتين. قلنا: لعلّ عدم تمسّک الأصحاب به كان من جهة أنّهم يرون أنفسهم مستغنين عنه بوجود سيرة العقلاء على الاستصحاب، مع كون السيرة دليلًا قطعيّاً وخبر الواحد دليلًا ظنّياً. هذا أوّلًا. وثانياً: لعلّ إعراضهم كان من جهة وجود الشبهة عندهم من ناحية الدلالة وعدم عموميتها واختصاصها بأبواب معيّنة، لا من ناحية السند، فلا يكون اعراضهم عن السند محرزاً عندنا. ويؤيّد ذلک أنّ صاحب الوسائل وغيره من أكابر علماء الحديث جعلوا هذه الأخبار فى أبواب خاصّة، ولم يجعلوا لها عنواناً مستقلًا كلّياً، وهذا دليل على أنّهم لم يفهموا منها العموم، وكم ترک الأوّل للآخر. ۲- صحيحة ثانية لزرارة قال: «قلت له: أصاب ثوبى دم رعاف أو شىء من منى فعلّمت أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصلاة ونسيت أنّ بثوبى شيئاً وصلّيت ثمّ إنّى انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۹۱ ذكرت بعد ذلک، قال: تعيد الصلاة وتغسله، قلت: فإنّى لم أكن

رأيت موضعه وعلّمت أنّه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه، فلمّا صلّيت وجدته، قال: تغسله وتعيد، قال قلت: فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصّلاة، قلت: لِمَ ذاك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً، قلت: فإنّى قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو فأغسله، قال: تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنّه أصابها، حتّى تكون على يقين من طهارتك، قلت: فهل علىّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء فى ثوبى أن أنظر فيه؟ فقال: لا، ولكنّك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذى وقع فى نفسك، قلت: إن رأيته فى ثوبى وأنا فى الصّلاة، قال: تنقض الصّلاة وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصّلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصّلاة لأنّك لا تدرى لعلّه شىء أوقع عليك فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ» «۱». هذه الرواية مشتملة على ستة أسئلة وأجوبة: أوّلها: قول السائل: «أصاب ثوبى دم رعاف أو شىء من منى فعلمت أثره إلى أن أُصيب له الماء، فأصبت وحضرت الصّلاة ونسيت أنّ بثوبى شيئاً وصلّيت ثمّ إنّى ذكرت بعد ذلك؟» جواب الإمام عليه السلام عنه بقوله: «تعيد الصّلاة وتغسله». ثانيها: قول السائل: «فإنّى لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنّه أصابه فطلبته فلم أقدر عليه فلمّا صلّيت وجدته» وجوابه عليه السلام بقوله: «تغسله وتعيد». وهذان السؤالان لا يخفى خروجهما عمّا نحن فيه وهو البحث عن الاستصحاب، حيث إنّ مورد الأوّل نسيان النجاسة والتذكّر بعد إتمام الصّلاة، ومورد الثانى الشروع فى الصّلاة مع العلم الإجمالى بنجاسة موضع من الثوب. ثالثها: قول السائل «فإن ظننت أنّه قد أصابه ولم أتيقّن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً ثمّ صلّيت فرأيت فيه»؟ وجوابه عليه السلام بقوله: «تغسله ولا تعيد الصّلاة (قلت: لِمَ ذاك؟) قال عليه السلام: لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ أبداً». انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۹۲ وهذا السؤال والجواب ناظر إلى محلّ البحث صراحةً كما لا يخفى. رابعها: قول السائل: «فإنّى قد علمت أنّه قد أصابه ولم أدر أين هو؟ فأغسله؟» وجوابه عليه السلام: «تغسل من ثوبك الناحية التى ترى أنّه أصابها حتّى تكون على يقين من طهارتك». وهذا السؤال فى بدء النظر غير مرتبط بالمقصود بل مرتبط بمسألة العلم الإجمالى ولكنّه عند التأمّل يمكن أن يكون تتميماً للسؤال الثالث، كما أنّ جواب الإمام عليه السلام أيضاً يمكن أن يكون تكميلًا للجواب عن السؤال الثالث، أو بياناً لمدلوله الالتزامى، وهو قوله «انقضه بيقين آخر» فالمحتمل دلالة هذه الفقرة أيضاً على حجّية الاستصحاب. خامسها: قول السائل: «فهل علىّ إن شككت فى أنّه أصابه شىء فى ثوبى أن أنظر فيه؟» وجواب الإمام عليه السلام: «لا ولكنّك إنّما تريد أن تذهب الشكّ الذى وقع فى نفسك». وهذا الجواب ناظر إلى عدم لزوم الفحص فى الشبهات الموضوعيّة وخارج عمّا نحن بصدده. إن قلت: قد مرّ فى مبحث عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعيّة استثناء موردين منها: أحدهما: ما إذا كان العلم بالواقع سهل الوصول جدّاً. وثانيهما: ما لا يحصل العلم به عادةً من دون فحص كمقدار النصاب وأرباح المكاسب والاستطاعة، وما نحن فيه من القسم الأوّل فلماذا لم يأمر فيه بوجوب الفحص؟ قلنا: يظهر من هذه الرواية وغيرها أنّ نظر الشارع التسهيل فى أمر الطهارة والنجاسة وإستثناءهما من القاعدة المذكورة، ولعلّ الوجه فيه هو الوقوع فى الوساوس المختلفة لو بنى على الفحص ولو بهذا المقدار. سادسها: قول السائل: «إن رأيته فى ثوبى وأنا فى الصّلاة» وجواب الإمام عليه السلام: «تنقض الصّلاة وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثمّ رأيته، وإن لم تشكّ ثمّ رأيته رطباً قطعت الصّلاة وغسلته ثمّ بنيت على الصّلاة لأنّك لا تدرى لعلّه شىء أوقع عليك فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ». وهذا السؤال والجواب أيضاً داخل فى الاستصحاب كما هو واضح. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۹۳ فظهر أنّ الداخل من هذا الحديث فى مبحث الاستصحاب هى الفقرة الثالثة والسادسة يقيناً، والفقرة الرابعة احتمالًا. لكن اورد عليه إشكالات عديدة لابدّ من حلّها: الأوّل: فى تعبير الإمام عليه السلام ب «ليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشكّ»، حيث إنّه يستشمّ منه رائحة الاستحباب. والجواب عنه واضح: لأنّه ورد فى مقام الاستدلال على حكم إلزامى، وهو عدم جواز إعادة الصّلاة، لظاهر النهى بلسان النفى، فمقام الاستدلال قرينة على أنّ المراد به عدم الجواز، وموارد استعمال «لا ينبغى» مختلفة كما يظهر بالرجوع إليها. الثانى: أنّ الحديث لعلّه فى مقام بيان قاعدة اليقين لا الاستصحاب، أى أنّه يناسب قاعدة اليقين كما يتناسب مع الاستصحاب، لأنّ لفظ اليقين فى قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» كما يحتمل أن

يكون المراد منه اليقين بطهارة الثوب من قبل ظنّ الإصابة (فيكون المورد من الاستصحاب) كذلك يحتمل أن يكون المراد منه اليقين بالطهارة الذى حصل بالنظر فى الثوب مع عدم رؤية شىء، ثمّ زال برؤيه النجاسة بعد الصّلاة لاحتمال حدوثها بعد الصّلاة (فيكون المورد من قاعدة اليقين لأنّ الشكّ يتسرّى إلى اليقين السابق) فيصير الحديث مجملًا لا يصلح للاستدلال به على الاستصحاب. وجوابه واضح أيضاً: فعند التأمّل فى الرواية يظهر أنّها ناظرة إلى خصوص الاستصحاب، وأنّ المستشكل لم يعطها حقّ النظر والدقّة، فإنّ معيار الاستصحاب وفرقه عن قاعدة اليقين، (وهو تغاير زمان متعلّق اليقين والشكّ) موجود فيها، حيث عبّر الإمام عليه السلام فيها بقوله: «لأنّك كنت على يقين ثمّ شككت» وهو ناظر إلى سؤال الراوى الذى كان على يين من طهارته ثمّ شكّ فى نجاستها فى زمان بعده. الثالث: أنّ مورد الحديث إنّما هو نقض اليقين بيقين آخر لا نقضه بالشكّ، فإنّ السائل يقول: «ثمّ صلّيت فرأيت فيه» وهو يعنى اليقين بالنجاسة ووقوع الصّلاة بها فإعادة الصلاة من قبيل نقض اليقين باليقين لا نقض اليقين بالشكّ. ويمكن الجواب عنه بامور: أوّلها (وهو أحسنها) أنّ جواب الإمام عليه السلام ناظر إلى أنّ الشرط فى صحّة الصّلاة هو الأعمّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۹۴ من الطهارة الواقعية والظاهرية، وأنّ الطهارة الظاهرية كانت حاصلة فى أثناء الصلاه لمكان الاستصحاب، وإن حصل القطع بعد الصّلاة بعدم وجود الطهارة الواقعية، فعدم وجوب الإعادة إنّما هو لتحقّق الشرط الواقعى، وهو الطهارة الظاهرية الحاصلة بمقتضى الاستصحاب. ثانيها: أنّ هذه الفقرة ناظرة إلى مسألة الاجزاء فى الأوامر الظاهرية فيقول الإمام عليه السلام أنّ الأمر الظاهرى حاصل فى المقام لمكان الاستصحاب (وإن قطعت بعد الصّلاة بعدم وجود الأمر الواقعى) وهو مجزٍ عن إتيان الواقع. وبعبارة اخرى: أنّها ناظرة إلى صغرى قاعدة الإجزاء، وهى وجود أمر ظاهرى ناشٍ من الاستصحاب، وإلى كبراها وهى أنّ الأوامر الظاهرية مجزية. وهذا الجواب أيضاً تامّ على المختار من إجزاء الأوامر الظاهرية الشرعيّة وإن لم يتمّ على مختار المنكرين للاجزاء. ولكن إستشكل فيه الشيخ الأعظم رحمه الله بما حاصله: أنّ لازمه اكتفاء الإمام فى مقام التعليل ببيان الصغرى (وهى قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ثمّ شككت فليس ينبغى لك ... الخ» الذى هو كناية عن وجود أمر ظاهرى) مع أنّ الشائع عرفاً إنّما هو بيان الكبرى (وهى فى المقام أنّ الأوامر الظاهرية مجزية). وفيه: أنّه يختلف باختلاف الموارد، فتارةً يكتفى ببيان الصغرى فقط لكون الكبرى أمراً إرتكازياً كقوله: «لا تشرب الخمر لأنّه مسكر»، واخرى يكتفى ببيان الكبرى لكون الصغرى إرتكازياً كقول المولى لعبده «لا تفعل هذا فإنّ العاقل لا يلقى نفسه إلى حيث الضرر» فصغرى «لأنّه مضرّ» حذفت لوضوحها، وثالثة تذكر الصغرى والكبرى معاً. وما نحن فيه داخل فى القسم الأوّل، فذكرت الصغرى فقط (وهو وجود الأمر الظاهرى لأجل الاستصحاب) لعدم كونها مثل الكبرى (وهى إجزاء الأوامر الظاهريّة) فى الوضوح. ثالثها: أنّ مورد السؤال فى الفقرة الثالثة إنّما هو ما إذا احتملنا وقوع النجاسة بعد الصّلاة، فيكون نهى الإمام عليه السلام بقوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ» بالنسبة إلى أثناء الصّلاة. لكنّه خلاف الظاهر لأنّ فى الرواية: «قلت فإن ظننت أنّه قد أصابه ... ثمّ صلّيت فرأيت فيه» وهو ظاهر فى أنّ ما وجده بعد الصّلاة إنّما هو نفس ما كان متفحّصاً عنه فى أثناء الصّلاة. فهذا الجواب غير تامّ. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۹۵ الرابع: ما يكون مرتبطاً بالفقرة السادسة، وحاصله، أنّ مفاد هذه الفقرة لزوم غسل الثوب ثمّ البناء على الصّلاة فيما إذا احتمل وقوع النجاسة فى نفس الوقت الذى رآها، ولزوم نقض الصّلاة ووجوب الإعادة إذا رآها وعلم بوجودها من أوّل الصّلاة، وهذا- أوّلًا- مخالف لفتوى المشهور، فإنّها قائمه على عدم الفرق بين الصورتين، فحكموا فى الصورة الثانية أيضاً بوجوب الغسل ثمّ البناء. وثانياً: مخالف لنفس الحديث فى فقرته الثالثة إذ إنّ مدلولها صحّة الصّلاة فيما إذا وقعت بتمامها فى النجاسة، وهو يقتضى بالفحوى صحّتها فيما إذا وقعت بعضها فى النجاسة، فيقع التضادّ حينئذٍ بين الفقرتين الفقرة السادسة والفقرة الثالثة، ولازمه سقوط كلتيهما عن الحجّية. واجيب عن هذا بوجهين: أحدهما: الالتزام بالتفكيك فى الحجّية بين فقرات حديث واحد، بإسقاط بعض الفقرة السادسة عن الحجّية والعمل بالفقرة الثالثة. ولكن قد عرفت غير مرّة أنّ مثل هذا التفكيك مشكل لمخالفة بناء العقلاء. ثانيهما (وهو أحسن الوجوه): أنّ الأولوية ممنوعة، لاحتمال الفرق بين صورة الجهل فى تمام الصّلاة والجهل فى بعضها، فإنّ لازم الثانى وجود النجاسة المعلومة ولو آناً مّا. إن قلت: العلم بالنجاسة آنّاً مّا موجود فيما إذا احتمل وقوع النجاسة فى نفس الوقت الذى رآها فكيف لم

يحكم الإمام فيه بالبطلان؟ قلنا: لعلّ الشارع عفى عن ذلك، لوجود خصوصيّة فيها، وهى احتمال وقوعها فى نفس زمان رؤيتها. فتلخّص من جميع ما ذكرنا أنّ الاستدلال بالصحيحة تامّ لا إشكال عليه. ٣- صحيحة ثالثة لزرارة عن أحدهما عليهما السلام «قال: قلت له: من لم يدر فى أربع هو أم فى ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: يركع بركعتين وأربع سجدات وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهّد، ولا شيء عليه، قال: إذا لم يدر فى ثلاث هو أو فى أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها اخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشكّ، ولا يدخل الشكّ فى اليقين، ولا انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٩٦ يخلط أحدهما بالآخر، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين ويتمّ على اليقين فيبنى عليه، ولا يعتدّ بالشكّ فى حال من الحالات» «١». وتقريب الاستدلال بهذا الحديث لحجّية الاستصحاب واضح، ولكن يرد عليه أمران: أحدهما: أنّه يحتمل فى قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها اخرى» ثلاث احتمالات: الأوّل: أن يكون المراد من القيام فيه القيام بعد التسليم إلى ركعة اخرى مفصولة ويكون المراد من اليقين فيها اليقين بالبراءة الحاصلة بالبناء على الأكثر والإتيان بركعة مستقلّة، وحينئذٍ تكون الصحيحة أجنبية عن الاستصحاب، وناظرة إلى قاعدة الإشتغال. الثانى: أن يكون المراد من القيام فيه القيام للركعة الرابعة من دون التسليم فى الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة، فيكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل والمراد من اليقين هو اليقين بإتيانه ثلاث ركعات، وحينئذٍ تكون الصحيحة دالّة على الاستصحاب. ولكنّها موافقة لقول العامّة ومخالفة للمذهب ولظاهر الفقرة الاولى من قوله: «يركع بركعتين ... بفاتحة الكتاب» فإنّ ظاهره بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين، أعنى صلاة الاحتياط. فلابدّ حينئذٍ من الالتزام بالتفكيك فى الحجّية بين ما ذكر فى ذيل الحديث من كبرى كلّية دالّة على الاستصحاب وبين مورده، القول بالحجّية فى الكبرى، وأنّ الصغرى محمولة على التقيّة، فيأتى فيه مشكل التفكيك فى الحجّية بين فقرات الحديث، الذى هو فى المقام آكد وأشنع، لأنّه تفكيك بين كبرى وصغراها، لا بين فقرتين اللتين يدلّ كلّ منهما على حكم مستقلّ. الثالث: أن يكون المراد من القيام القيام للركعة الرابعة مع التسليم، أى إتيانها منفصلة، كما هو مذهب أهل البيت فى صلاة الاحتياط. وعليه يكون المراد من قوله عليه السلام: «ولا يدخل الشكّ فى اليقين» النهى عن إدخال صلاة الاحتياط المشكوكة فى ما أتى به متيقّناً، أى يأتى بها مستقلّا ومفصولة. ويكون المراد من قوله عليه السلام، ولكنّه ينقض الشكّ باليقين» تأكيداً لذلك، وقوله عليه السلام «ويتمّ انوار الأصول، ج٣، ص: ٢٩٧ على اليقين» أيضاً إشارة إلى إتيان صلاة الاحتياط منفصلة. وحينئذٍ تكون ثلاث فقرات من الفقرات الستّة الواردة فى الذيل ناظرة إلى لزوم انفصال صلاة الاحتياط، وثلاث فقرات اخر مرتبطة بقاعدة الاستصحاب، فيندفع بذلك إشكال كثرة التأكيدات فى حديث واحد، وكذلك إشكال الحمل على التقيّة والتفكيك بين الصغرى والكبرى. ثمّ إنّ الترجيح يؤيد الحمل على الاستصحاب، أى أحد الاحتمالين الأخيرين، وذلك بقرينة الروايات الاخرى، وقرينة داخليّة وهى لحن الرواية والتعبير ب «لا تنقض اليقين بالشكّ» الوارد فيها، حيث إنّ التعبير المناسب مع قاعدة الاشتغال هو لزوم العلم بالفراغ بعد العلم بالاشتغال، وهذا المعنى غير موجود فى الحديث، ولا سيّما إنّ أخبار الباب الناظرة إلى وجوب العمل بالاحتياط مصرّحة بلزوم البناء على اليقين فما ورد فى هذا الحديث مناسب للاستصحاب لا غير، لأنّه عبّر بعدم نقض اليقين بالشكّ لا البناء على اليقين. كما أنّ الترجيح فى هذين الاحتمالين يتّفق مع الحمل على الاحتمال الأخير، لأنّ قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليه اخرى» وإن كان ظاهراً فى الإتّصال مجرّداً عن صدره، ولكنّه بقرينة صدر الرواية (الذى ظاهر فى الإنفصال بقرينة تعيين فاتحة الكتاب كما مرّ آنفاً) لابدّ من حمله على الانفصال، مضافاً إلى محذور التفكيك فى الحجّية الموجود فى الاحتمال الآخر، أى الاحتمال الثانى من الاحتمالات الثلاثة فى الرواية. وحينئذٍ يتعيّن الاحتمال الثالث، وبذلك يتمّ دلالة الصحيحة على المقصود من دون أى محذور. ثمّ إنّ المحقّق العراقى رحمه الله بعد أن التزم بهذا التفكيك، وجعله من قبيل ما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله (وهو ما ورد فى بعض الأخبار من قوله عليه السلام للخليفة العبّاسى بعد سؤال اللعين عن الإفطار فى اليوم الذى شهد بعض بأنّه يوم العيد: «ذاك إلى إمام المسلمين إن صام صمنا معه، وإن أفطر أفطرنا معه» حيث إنّ الإمام عليه السلام إنّما قال ذلك تقيّة ومخافة على نفسه، كما بيّن عليه السلام ذلك بعد خروجه عن مجلس اللعين، ومع هذا يكون قوله عليه السلام «ذاك إلى إمام المسلمين» لبيان حكم اللّه الواقعى كما أنّ الفقهاء استدلّوا به على اعتبار حكم الحاكم فى

الهلال، وليس ذلك إلّالأجل أنّ تطبيق القول على المورد للتقيّة لا ينافى صدور أصل القول لبيان حكم اللّه الواقعى فلتكن انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۹۸ الصحيحة فيما نحن فيه من هذا القبيل) قال: ونظير ذلك أيضاً ما ورد من استشهاد الإمام عليه السلام بحديث الرفع المروى عن النبى صلى الله عليه و آله على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة بما يملك عند الإكراه.» «۱». أقول: مما استدلّ به غير واحد من الأصحاب على أنّ حديث الرفع يعمّ الأحكام الوضعيّة فى مبحث البراءة صحيحة المحاسن التى استشهد فيها الإمام عليه السلام بحديث الرفع على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة بما يملك، مع أنّ الحلف بهذه الثلاثة باطل عند الإماميّة ذاتاً ولو لم تكن عن إكراه، فالإمام عليه السلام استند لبطلانه فى صورة الإكراه بحديث الرفع، وهو أمر عرضى ولم يستند من جهة التقيّة ببطلانه الذاتى، فنلتزم بالتفكيك بين أصل الاستناد إلى حديث الرفع، أى مدلوله المطابقى وهو جريان حديث الرفع فى الأحكام الوضعيّة، وبين تطبيقه على المورد، أى مدلوله الالتزامى وهو صحّة الطلاق والعتاق والصدقة بما يملك لولا الإكراه، ونقول بأنّ الإمام عليه السلام كان فى الأوّل فى مقام بيان حكم اللّه الواقعى، وفى الثانى كان فى مقام التقيّة فليكن مقامنا أيضاً كذلك. لكن الإنصاف أنّ هذا القياس مع الفارق، لأنّ كون استناد الأصحاب لشمول حديث الرفع للأحكام الوضعيّة هناك بتلك الرواية من قبيل التفكيك بين فقرتى حديث واحد، مبنى على دلالته على صحّة الطلاق وأخويه عند العرف بالدلالة الالتزاميّة البيّنة، مع أنّها ليست أكثر من حدّ الإشعار، بخلاف ما نحن فيه الذى يكون للكبرى فيه مدلول، ولصغراها مدلول آخر وهو الظهور فى الإتّصال، فلا ينتقض مختارنا هنا (وهو كون التفكيك خلاف بناء العقلاء) بما ذهب إليه الأصحاب هناك. وأمّا رواية الهلال فالاستناد إلى كبراها أيضاً قابل للتأمّل. ثانيهما: أنّ المستفاد من الحديث قضيّة جزئية خاصّة بصورة الشكّ بين الثلاثة والأربع، لأنّ مرجع تمام الضمائر فيه إنّما هو المصلّى، وإن أبيت عن ذلك فلا أقلّ من الإجمال. والجواب عنه: إنّا نفهم الشمول والعموم من ثلاث قرائن: ۱- تناسب الحكم والموضوع. انوار الأصول، ج۳، ص: ۲۹۹ ۲- تعبير الإمام عليه السلام بقوله: «لا يعتدّ بالشكّ فى حال من الحالات». ۳- قرينة خارجية وهو إشتراك هذا الحديث مع غير واحد من روايات الاستصحاب فى التعبير ب «لا تنقض ...». بقى هنا أمران: الأمر الأوّل: فيما أورده المحقّق العراقى رحمه الله على ما يستفاد من كلام الشيخ الأعظم رحمه الله- من أنّ مقتضى الاستصحاب فى الشكّ فى الركعات إتيان صلاة الاحتياط متّصلة، فيكون موافقاً لمذاق العامّة (إلّا إذا قامت قرينة خارجية على خلافه) لأنّ مقتضى الاستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة- ما حاصله: أنّ وجوب التشهّد والتسليم على ما يستفاد من الأدلّة مترتّب على رابعية الركعة، وهذا لا يثبت باستصحاب عدم إتيانه إلّامن باب الأصل المثبت، لأنّ إتّصاف الركعة المأتية بكونها رابعة من اللوازم العقليّة لعدم الإتيان بها بمقتضى الاستصحاب «۱». ويجاب عنّه أوّلًا: بكون الواسطة خفيّة فى نظر العرف قطعاً، ولولا ذلك يكون مورد روايات الباب أيضاً من الأصل المثبت، لأنّ المستصحب فيها هو الطهارة، بينما الأثر المطلوب ترتّبه عليها إنّما هو كون الصلاة متّصفة بالطهارة أو مقيّدة بها، ولا يخفى أنّ تقيّد الصلاة أو إتّصافها بها من اللوازم العقليّة لوجود الطهارة. وثانياً: بأنّه لا دليل على ترتّب وجوب التشهّد والتسليم على رابعية الركعة، بل المستفاد من الأدلّة كون التسليم فى آخر الصّلاة، كما ورد فى رواية القداح عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: افتتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم» «۲». فموضع التسليم هو آخر الصّلاة، وهذا أمر ثابت بالوجدان وهكذا ما ورد فى أبواب التشهّد، وأنّه يأتى به فى بعض الصلوات مرّه وفى بعضها الآخر مرّتين (فليس فيها أثر من تقييده بالرابعة). انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۰ الأمر الثانى: قد مرّ أنّ المقصود من قوله عليه السلام «يبنى على اليقين» هو العمل بالاحتياط بإتيانه ركعة مفصولة، ولكن لابدّ أن نشير هنا إلى أنّ هذا الاحتياط احتياط نسبى تعبّدى لأنّه بنفسه متضمّن لخلاف الاحتياط فى امور أربع: ۱- وجوب إتيان التشهّد بعد الركعة المردّدة، مع احتمال كونها هى الركعة الثالثة. ۲- وجوب التسليم بعد الركعة المردّدة أيضاً، مع وجود نفس الاحتمال أيضاً. ۳- وجوب التكبير لافتتاح صلاة الاحتياط مع احتمال كونه فى أثناء الصلاة. ۴- تخييره فى بعض الموارد بين إتيانها قائماً أو قاعداً مع أنّ الواجب على المكلّف السالم أن يأتى بالصلاه قائماً بالتعيين. فظهر أنّ هذا عمل بالاحتياط تعبّداً لابدّ فى كيفية أدائه من بيان الشارع المقدّس. نعم، يمكن أن يجاب عن الثلاثة الاولى منها بأنّ التشهّد ذكر اللّه لا تضرّ زيادته بالصلاة، وأمّا

السلام فهو وإن كان من كلام الآدمی، ولـذلک لا یجوز الإبتـداء به فی أثناء الصّـلاة (ووجوب الجواب عنه فی أثنائها یکون من باب وجود دلیل خاصّ) ولکنّه صادق فی غیر السلام المأثور فی باب الصّـلاة، وأمّا السلام المأثور فلا یصدق علیه أنّه من کلام الآدمیین، لأنّ المراد منه الکلام الرائج بین عامّة الناس والسلام الخاصّ بباب الصّلاة لیس من هذا القبیل، فتأمّل. وأمّا تکبیرة الإحرام فهی توجب بطلان الصّـلاة فیما إذا کانت فی أوّلها وافتتاحها، وأمّا إذا صـدرت فی الأثناء فتعدّ من ذکر اللَّه الحسن علی کلّ حال. فیتعیّن الإشکال فی خصوص الأخیر، وهو التخییر بین إتیـان صـلاة الاحتیاط قائماً أو قاعـداً فی بعض موارد الشکّ فی الرکعات. ۴- ما رواه الصدوق رحمه الله فی الخصال بإسناده عن علی علیه السـلام (فی حـدیث الأربعمائة) قال: «من کان علی یقین ثمّ شکّ فلیمض علی یقینه، فإنّ الشکّ لا ینقض الیقین»» .انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۱ وهـذا الحـدیث مع عمومه وسلامته عن إشکال خصوصیة المورد وسائر الإشکالات الواردة علی الروایات السابقة، أورد علیها أیضاً سنداً ودلالة: أمّا السند فللقاسم بن یحیی الذی ضعّفه العلّامة فی الخلاصة، وابن داود فی رجاله. نعم، یمکن أن یقال: الأصل فی هـذا القـدح ابن الغضائری الـذی لا اعتبار بتضعیفاته وإن کان توثیقاته معتبرة، ولکنّه مع ذلک لم یوثّق، ولابدّ فی تصحیح السند من إثبات الوثاقة. اللهمّ إلّاأن یقال: إنّ الناقل عنه أحمد بن محمّد بن عیسی القمّی الذی أخرج أحمد بن محمّد بن خالد البرقی عن قم لنقله عن الضعاف، ولکنّه أیضاً لیس أکثر من قرینة علی الوثاقة لا دلیلًا علیها. وأمّا الدلالـة فلأنّ المراد منها غیر واضـح، فهل هی تدلّ علی قاعدة الیقین أو قاعدة الاستصـحاب؟ فلابدّ أوّلًا من بیان الفرق بین القاعدتین، فنقول: قـد مرّ کون زمان الشکّ والیقین فی الاستصـحاب واحـداً، وزمان متعلّقهما متعـدّداً، وأمّا قاعـدة الیقین فیکون (بالعکس) زمان المتعلّقین فیها واحـداً، وزمان نفس الیقین والشکّ متعـدّداً. وفی هـذا الحـدیث هناک فقرة منه (وهی قوله علیه السـلام: «من کان علی یقین ثمّ شـکّ») تناسب قاعـدة الیقین، لأنّها ظاهرة فی أنّ الشکّ حصل فی زمان آخر غیر زمان الیقین وتعلّق بنفس ما تعلّق به الیقین، وتناسب فقرة اخری منه الاستصحاب، وهی قوله علیه السلام: «إنّ الشکّ لا ینقض الیقین» حیث إنّها ظاهرة فی بقاء الیقین حین حصول الشکّ، ولـذلک نهی عن نقضه به، فالتعلیل الوارد فی هـذا الحدیث ظاهر فی قاعدة الاستصـحاب، وصدره ظاهر فی قاعدة الیقین، ولا إشکال فی أنّ ظهور التعلیل مقدّم، والذی یسهل الخطب هی قرینیة سائر الروایات کما لا یخفی. ۵- ما رواه علی بن محمّد القاسانی قـال: «کتبت إلیه وأنـا بالمدینـة أسأله عن الیوم الـذی یشکّ فیه من رمضان هل یصام أم لا؟ فکتب: الیقین لا یـدخل فیه الشکّ، صـمّ للرؤیـة وافطر للرؤیة» «۱». انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۲ وقـد عـدّه الشیخ الأعظم رحمه الله من أحسن روایات الباب، واختار المحقّق الخراسانی والمحقّق النائینی رحمه الله عدم دلالته رأساً، وذهب جماعة إلی دلالته فی الجملة. فلابدّ حینئذٍ من البحث فیه سنداً ودلالة: أمّا السـند فاختلف فی أحمد بن محمّد القاسانی، قال بعض: أنّه متّحد مع أحمد بن محمّد الشیره وهو ثقة، وقال بعض آخر: أحمد بن محمّـد الشیره ثقـة والقاسانی ضـعیف، فالسـند مشترک لا یمکن الاعتماد علیه، مضافاً إلی إشکال الاضـمار. أمّا الدلالـة فالعمـدة من الاحتمالات الموجودة فیها إثنان: أحدهما: ما ذکره الشیخ الأعظم رحمه الله، وهو أنّ الحدیث ناظر إلی الاستصحاب، والمراد من الیین هو الیقین بشـهر شعبان والیقین بشهر رمضان، والمراد من الشکّ هو الشکّ فی شهر رمضان والشکّ فی شهر شوّال، وقوله علیه السلام «لا یـدخل» أی «لا ینقض»، وقوله علیه السـلام: «صم للرؤیـة وافطر للرؤیـة» عبارة اخری عن قوله علیه السـلام: «انقضه بیقین آخر» فی بعض الروایات الاخر. ثانیهما: ما فی أجود التقریرات تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله: وحاصله أنّ الحدیث أجنبی عن الاستصـحاب لأنّه لم یعهـد أن یکون «لا یـدخل» بمعنی لا ینقض، بل المراد من الحـدیث قاعـدة الیقین فی خصوص باب رمضان، وهو أنّ الشارع إعتبر أن یکون صوم شهر رمضان وإفطاره یقینیین «۱». وقد اعتمد المحقّق الخراسانی رحمه الله فی هذا علی روایات اخری وردت فی الباب وهی کثیرة: منها: ما رواه الحلبی عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «إنّه سئل عن الأهلّة فقال هی أهلّة الشهور، فإذا رأیت الهلال فصم وإذا رأیته فأفطر» «۲». ومنهـا: مـا رواه محمّـد بن مسلم عن أبی جعفر علیه السلام قـال: إذا رأیتم الهلال فصوموا، وإذا رأیتموه فأفطروا، ولیس بالرأی ولا بالتظنّی ولکن بالرؤیة» «۳». ومنها: ما رواه عمرو بن عثمان والفضل وزید الشحّام جمیعاً عن أبی عبداللَّه علیه السلام: «أنّه انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۳ سئل عن الأهلّة، فقال: هی أهلّة الشـهور، فإذا رأیت الهلال فصم وإذا رأیته فأفطر الحدیث»

«۱». إلى غير ذلک. وظاهرها اعتبار حصول القطع واليقين بمشاهدة الهلال، فليكن الرواية الثالثة عشر من هذا الباب (وهى رواية القاسانى المذكورة) أيضاً كذلک. وأمّا الاحتمالات الاخرى فى الحديث فهى ثلاثة: ۱- أن يكون المراد من الحديث لزوم العمل على اليقين بدخول شهر رمضان فقط، وهو جزء من احتمال المحقّق الخراسانى رحمه الله. وأورد عليه بأنّه ينافى ذيل الحديث: «وأفطر للرؤية». ۲- أن يكون المراد منه اعتبار اليقين فى كلّ يوم من شهر رمضان لا خصوص الأوّل والآخر. وفيه: أنّه يستلزم عدم وجوب الصيام فى اليوم الآخر المشكوک كونه من رمضان أو من شوّال، ولا يقول به أحد. ۳- أن يكون الحديث ناظراً إلى قاعدة الإشتغال أساساً (الإشتغال اليقينى يقتضى البراءة اليقينية). ويرد عليه: أنّ لازمه وجوب الصيام فى اليوم الأوّل المشكوک كونه من رمضان أو من شعبان، وهو أيضاً لا يقول به أحد. ثمّ إنّه يستفاد من مجموع كلمات المحقّق الخراسانى والمحقّق النائينى والمحقّق الأصفهانى رحمه الله مؤيّدات ليكون المراد من الحديث قاعدة اليقين فى خصوص باب الصوم، أى اعتبار اليقين فى الصيام والإفطار، وأنّه ليس ناظراً إلى الاستصحاب: منها: التعبير ب «لا يدخل» عوضاً عن التعبير ب «لا ينقض». ومنها: الأحاديث الواردة فى الباب الثالث من أبواب أحكام شهر رمضان كرواية سماعة (رفاعة) قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظنّ» «۲». ورواية إسحاق بن عمّار عن أبى عبداللّه عليه السلام أنّه قال: «فى كتاب على عليه السلام صمّ لرؤيته انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۴ وافطر لرؤيته وإيّاک والشكّ والظنّ ...» «۱». ورواية إبراهيم بن عثمان الخزّاز عن أبى عبداللّه عليه السلام فى حديث قال: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض اللّه فلا تؤدّوا بالتظنّى» «۲». فلا يخفى أنّ الملحوظ فى هذه الروايات كون صيام رمضان بالرؤية والمشاهدة وأنّ الظنّ لا يكفى فيه، ولا نظر لها إلى اليقين بشهر شعبان حتّى يتوهّم أنّها فى مقام بيان الاستصحاب. ويمكن الاستشهاد أيضاً بقوله تعالى: «فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمْ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ» بناءً على أن يكون المراد من الشهود مشاهدة الهلال. ولكنّه يندفع بذيل الآية الواردة فى حقّ المسافر وكذلک بالروايات الواردة فى تفسيرها، فإنّها تدلّ على أنّ الشهود بمعنى الحضور فى الوطن فى مقابل السفر. ومنها: تفريع الإمام عليه السلام قوله «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» بقوله: «صم للرؤية وافطر للرؤية»، حيث إنّه لو كان المراد منه الاستصحاب لكان المناسب أن يقول: فلا تصم عند الشكّ فى رمضان ولا تفطر عند الشكّ فى شوّال» فإنّ تعبيره بالرؤية شاهد على أنّ المراد هو قاعدة اليقين المختصّة بباب الصيام. ومنها: أنّه لو كان المراد الاستصحاب للزم أن يكون اليقين بمعنى المتيقّن، وهو خلاف الظاهر. أقول: يمكن الجواب عن جميع هذا بما ملخّصه: أنّه لا تضادّ بين المعنيين بل إنّهما متلازمان، لأنّ لازم حجّية الاستصحاب اعتبار القطع واليقين فى وجوب الصيام ووجوب الإفطار، فالعدول من أحد التعبيرين إلى الآخر ممّا لا إشكال فيه. توضيح ذلک: أمّا المؤيّد الأوّل ففيه أنّ الدخول والنقض متلازمان لأنّ النقض بمعنى عقد البناء أو عقد الحبل، ولازم نقض البناء مثلًا دخول الماء ونفوذه فيه. وأمّا المؤيّد الثانى فمقتضى الجمع بين هذه الروايات والروايات الواردة فى الباب الثالث عشر حصول الاطمئنان أيضاً بأنّ هذه الروايات تكون فى مقام بيان لازم الاستصحاب ونتيجته، وهكذا بالنسبة إلى المؤيّد الثالث. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۵ وأمّا المؤيّد الرابع فجوابه أنّ اليقين فى الغالب طريق إلى المتيقّن، فيكون ناظراً غالباً إلى المتيقّن كما هو كذلک فى الروايات الثلاثة لزرارة التى لا إشكال فى دلالتها على الاستصحاب. فظهر أنّ الأرجح فى النظر بالنسبة إلى هذا الحديث إنّما هو كلام الشيخ رحمه الله وهو دلالته على الاستصحاب. ۶- ما رواه عمّار عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «كلّ شىء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليک» «۱». ونظيره ما رواه حمّاد بن عثمان عن أبى عبداللّه عليه السلام قال: «الماء كلّه طاهر حتّى يعلم أنّه قذر» «۲». وكذلک ما رواه معاوية بن عمّار عن رجل من أصحابنا قال: «كنت عند أبى جعفر عليه السلام فسأله رجل عن الجبن فقال أبو جعفر عليه السلام: أنّه طعام يعجبنى وساخبرک عن الجبن وغيره، كلّ شىء فيه الحلال والحرام فهو لک حلال حتّى تعرف الحرام فتدعه بعينه» «۳». وغيره من روايات الباب (الباب ۶۱، من أبواب الأطعمة المباحة) وعلى هذا فالروايات المتظافرة بهذا المضمون، وهو يغنينا عن البحث فى إسنادها. وأمّا الدلالة: فالأقوال فيها خمسة لابدّ لتوضيحها من بيان مقدّمة، وهى أنّ هنا نوعين من الطهارة أو الحلّية: أحدهما الطهارة أو الحلّية الواقعية، والثانى الطهارة أو الحلّية الظاهريّة، والظاهريّة بنفسها أيضاً على قسمين: الطهارة أو الحلّية المستفادة من قاعدة الطهارة أو قاعدة الحلّية التى لا

تلاحظ فيها الحالة السابقة، والطهارة أو الحلّية المستفادة من قاعدة الاستصحاب الملحوظة فيها الحالة السابقة. والبحث في ما نحن فيه في أنّه هل هـذه الطهارة أو الحلّية واقعيّة أو ظاهريّة؟ وعلى فرض كونها ظاهريّة هل هي من باب تطبيق قاعدة الطهارة أو الحلّية، أو من باب تطبيق قاعدة الاستصحاب. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۶ ولاـ يخفى أنّ هـذا القبيل من الروايات إنّما يفيدنا في المقام إذا كانت الحلّيـة أو الطهـارة فيهـا ظـاهرة أوّلًا، ومن بـاب قاعـدة الاستصـحاب ثانياً. وكيف كان، فالأقوال في المسألـة خمسـة: ١- قـول المحقق الخراساني رحمه الله في حاشيـة الرسائل بأنّها ناظرة إلى الواقعيّـة والظاهريّـة بكلتا قسـميها. ٢- القول بأنّها ناظرة إلى الواقعيّـة بصدرها، واستصـحاب الطهارة أو الحلّيـة بذيلها، ولا نظر لها إلى قاعدة الحلّية أو قاعدة الطهارة، وهذا هو ظاهر المحقّق الخراساني رحمه الله في الكفاية. ٣- أن يكون صـدر الروايـة ناظراً إلى قاعـدة الحلّيـة أو قاعدة الطهارة، وذيلها إلى قاعدة الاستصـحاب، وهذا هو قول صاحب الفصول، ولعلّه أوّل من استدلّ بها على الاستصحاب في المقام. ٤- أن تكون ناظرة إلى قاعدة الطهارة أو الحلّية فحسب، وهذا منسوب إلى المشهور. ٥- قول الشيخ الأعظم رحمه الله في الرسائل وهو التفصيل بين حديث «الماء كلّه طاهر حتّى يعلم أنّه قذر» فيكون ناظراً إلى الحكم الواقعي والاستصحاب، وبين حـديثين آخرين (حـديث كلّ شـيء نظيف «١» ... وحـديث كلّ شـيء لك حلال) فيكونان ناظرين إلى خصوص القاعدة. واستدلّ القائلون بعدم دلالة هذا الحديث على الطهارة الواقعيّة: أوّلًا بأنّ الطهارة والنجاسة أمران طبيعيان عرفيّان لا مجعولان شـرعيّان. أضف إلى ذلك أنّه لو كانتا مجعولين من ناحية الشـرع المقدّس للزم إمكان خلوّ الواقع من كليهما، وهو خلاف إرتكاز المتشرّعة. ويرد عليه: أنّ الطهارة والنجاسـة أمران مجعولان من ناحيـة الشارع قطعاً وأنّ النسبـة بين الطهارة والنجاسـة الشـرعيتين والطهارة والنجاسـة العرفيتين عموم من وجه، فربّ شـيء نظيف بحسب الإرتكاز العرفي ولكنّه نجس وقذر شـرعاً، كالكافر النظيف وعرق الجنب عن انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۷ الحرام الذي لا فرق بينه وبين عرق الجنب عن الحلال عند العرف (بناءً على ما ذكره المشـهور من نجاسة الكافر، وما ذهب إليه جمع من الأصحاب من نجاسة عرق الجنب من الحرام)، وربّ شيء طاهر شرعاً ولكنّه قذر عرفاً، كالمسـلم غير النظيف وغسالة الإسـتنجاء. وأمّا ما ذكر من اللازم فإنّا نلتزم به ولا ضـير فيه، فلا إشكال في إمكان خلوّ الواقع عن كـلّ واحـد من الطهـارة والنجاسـة. وأمّـا إرتكاز المتشـرّعة فهو مختصّ بالوقوع الخارجي ومقام الإثبات لا بالإمكان ومقام الثبوت. واسـتدلّوا ثانيـاً: بـأنّ الحـديث ناظر إلى الحكم الظاهري، وإنّ نظره إلى الحكم الواقعي يسـتلزم منه الجمع بين اللحاظين في آنٍ واحـد. توضيـح ذلك: أنّ كلمة «شـيء» الواردة في الحديث لو كان المراد منه الشيء الواقعي فيكون هو الشيء بعنوانه الأوّلي، أي الشجر مثلًا بما هو شـجر، والفاكهـة بما هي فاكهة، ولو كان المراد منه الحكم الظاهري فيكون المراد منه الشـيء بما هو مشـكوك، ولا يخفى أنّ الحكـم الظـاهري متـأخّر عـن الحكم الـواقعي برتبـتين، فـإنّ الحكم الـواقعي متـأخّر عن موضـوعه برتبـة، والشـكّ فيه موضـوع للحكم الظاهري، فيكون الحكم الظاهري متأخّراً عن الحكم الواقعي برتبـة اخرى، ومع هـذا لا يمكن كون لفظ واحد فانياً في المعنيين في آنٍ واحد. وهكذا بالنسـبة إلى كلمة «نظيف» (أو طاهر) فلا يمكن أن يريد منه النظافة الواقعيّة والظاهريّة معاً بنفس البيان. وكذلك بالنسبة إلى قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» لأنّه إذا كان المراد من الطهارة الطهارة الواقعية كان العلم فيها مأخوذاً بعنوان الطريق إلى الواقع، لأنّه لا يمكن أن تكون الطهارة الواقعيـة مغيّاة بالعلم بالنجاسـة، بل إنّها مغيّاة بالنجاسـة الواقعيّـة. وإن كان المراد منها الطهارة الظاهرية كان العلم فيهـا مـأخوذاً بعنوان الموضوع، لأنّ العلم يرتفع به موضوع الطهـارة الظاهريـة وهو الشـكّ. ولاـ إشـكال في أنّ اللحـاظ في العلم الطريقي آلي، وفي الموضوعي اسـتقلالي، والجمع بينهما محال، وحينئذٍ نقول: لا كلام في كون الطهارة الظاهرية مرادة قطعاً، فيستحيل أن تكون الطهارة الواقعيّـة أيضاً مرادة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۸ ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّ كلّ هـذه مبنى على مبنى فاسد في حقيقـة الاسـتعمال، وهو أنّ حقيقـة الاسـتعمال فنـاء اللفـظ في المعنى كمـا هو مختـار المحقّق الخراسـاني ومن تبعه، وأمّـا إذا قلنا بأنّ الاسـتعمال نوع من التعهّـد والالتزام، أي التعهّـد بأنّ هـذا اللفظ علامـة لهذا المعنى فلا إشـكال في البين ولا اسـتحالة. إن قلت: فكيف يكون المتكلّم غافلًا عن اللفـظ وملتفتاً إلى خصوص المعنى حين التلفّظ؟ وكيف يسـرى القبـح أو الحسن من المعنى إلى اللفظ؟ قلنا: كلّ هـذا لأجل كثرة الاسـتعمال، ولا ربط بالفناء ونحوها، وإن أبيت فانظر إلى من كان حديث العهد بلغة جديدة، فإنّه ينظر إلى اللفظ

أيضاً حين الاستعمال، ولا يحسّ قبحاً أو حسناً بالنسبة إلى الألفاظ التى لها معانٍ قبيحة أو معانٍ حسنة، فإذا ضممنا هذا إلى ما اخترناه فى محلّه من جواز استعمال لفظ واحد فى أكثر من معنى بلا إشكال، وإنّ كثيراً من البدائع والظرائف الكلامية مبنية عليه (كما جاء فى قول الشاعر: المرتمى فى الدجى والمبتلى بعمى والمبتغى ديناً والمشتكى ظمأً يأتون سدّته من كلّ ناحية ويستفيدون من نعمائه عيناً والنتيجة إندفاع إشكال الجمع بين اللحاظين، كما مرّ تفصيله فى محلّه. إلى هنا ثبت إمكان إرادة المعانى الثلاثة معاً (الحكم الواقعى والقاعدة والاستصحاب) من الحديث وأنّه لا استحالة فيه. لكن الكلام بعدُ فيما هو الظاهر منه، فنقول: الصحيح أنّ الظاهر منه بصدره وذيله وبغايته ومغيّاه إنّما هو قاعدة الطهارة والحلّية، كما نسب إلى المشهور، فلا يستفاد منها الحكم الواقعى ولا الاستصحاب، وذلك لقرائن مختلفة: أحدها: أنّ الغاية (وهى كلمة «حتّى تعلم») سواء كانت قيداً للموضوع (أى كلّ شىء مقيّد بعدم العلم بنجاسته طاهر) أو كان قيداً للحكم (أى كلّ شىء طاهر بالطهارة المقيّدة بعدم العلم بالنجاسة) أو كان قيداً للنسبة كما هو الموافق مع الوجدان العرفى والإرتكاز العقلائى (أى أنّ الطهارة ثابتة ما لم يعلم بالنجاسة) لا تناسب كون المراد الحكم الواقعى، لأنّ الأحكام الواقعيّة مغيّاة بقيود واقعيّة وعناوين حقيقية، وليست تابعة للعلم والجهل، فإنّ ماء الكرّ مثلًا طاهر واقعاً إلى أن يتغيّر لونه أو طعمه أو ريحه بالنجاسة واقعاً، لا إلى أن يعلم بتغيّره. الثانية: أنّ العرف إذا اعطيت بيده الغاية (حتّى تعلم) يؤخذ ضدّها (وهو الشكّ) فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۰۹ موضوع المغيّى فيحكم بأنّ المغيّى فى ما نحن فيه عبارة عن «كلّ شىء مشكوك»، أى «كلّ شىء مشكوك طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، أو «كلّ شىء طاهر ما دمت فى شكّ حتّى تعلم أنّه قذر»، ولا يخفى أنّ المأخوذ فى موضوعه الشكّ حكم ظاهرى لا واقعى. الثالثة: ظاهر التعبير ب «حتّى تعلم أنّه قذر» أنّه قد سبقه جعل حكم واقعى بالطهارة أو القذارة ثمّ شكّ فيه، فلا يكون المقام إلّامقام الحكم الظاهرى. هذه قرائن يندفع بها احتمال إرادة الحكم الواقعى، ويثبت أنّ الظاهر هو جعل حكم ظاهرى، وحينئذ يبقى الكلام فى أنّ الظاهر من الحديث هل هو قاعدة الطهارة أو الحلّية، أو الظاهر منه استصحاب أحدهما؟ فنقول: الصحيح هو الأوّل، لأنّ معنى الاستصحاب يحتاج إلى ما يدلّ على استمرار الحالة السابقة، وهو غير ظاهر فى الحديث. إن قلت: يدلّ عليه كلمة «حتّى»، لأنّها تدلّ على الاستمرار. قلنا: هذا الاستمرار إنّما هو من جهة بقاء الحكم ببقاء موضوعه الثابت فى جميع الموارد، لا الاستمرار الاستصحابى، فمعنى الحديث أنّ حكم الطهارة ثابت لمشكوك الطهارة ما دام مشكوكاً، وأين هذا من الاستصحاب؟ إن قلت: يمكن أن يكون صدر الحديث ناظراً إلى الحكم الواقعى وذيله إلى الاستصحاب (كما هو ظاهر المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية) فيكون المعنى فى الواقع: «الأشياء بعناوينها الواقعية طاهرة، ويستمرّ هذا الحكم عند الشكّ حتّى تعلم أنّه نجس»، فيصير «حتّى تعلم» غاية للجملة المقدّرة (أى لجملة «يستمرّ هذا الحكم») لا للحكم الواقعى حتّى يستشكل بعدم إمكان وقوع العلم غاية له. قلنا: التقدير خلاف الظاهر ومحتاج إلى قرينة، وهى مفقودة فى المقام. إن قلت: أى مانع فى أنّ يكون صدر الحديث ناظراً إلى القاعدة وذيله إلى الاستصحاب مع عدم ابتلائه بإشكال التقدير؟ قلنا: هذا غير ممكن فإنّه لولا التقدير لكان الذيل غاية لما ثبت فى الصدر، فكما أنّ الذيل ناظر إلى الحكم الظاهرى (أى الطهارة للمشكوك) لابدّ أن يكون صدره كذلك. فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ ما نسب إليه المشهور هو الحقّ، وهو أنّ الحديث دالّ على خصوص القاعدة بصدره وذيله. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۱۰ بقى هنا شىء: وهو استشهاد المحقّق الخراسانى رحمه الله لإثبات مقالته فى الحديث (وهو أنّ صدر الحديث ناظر إلى حكم اللَّه الواقعى وذيله إلى الاستصحاب) بما ورد فى ذيل الحديث، وهو «فإذا علمت فقد قذر وما لم تعلم فليس عليك»، حيث إنّ الفقرة الاولى وهى (فإذا علمت فقد قذر) بمنزلة قوله عليه السلام: «بل إنقضه بيقين آخر» والفقرة الثانية وهى قوله عليه السلام: «وما لم تعلم فليس عليك» بمنزلة قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» فتكون الفقرتان متلائمتين ومرتبطتين معاً بالاستصحاب، بخلاف ما إذا قلنا بأنّ صدر الرواية ناظر إلى القاعدة وذيلها إلى الاستصحاب، حيث إنّه حينئذٍ لابدّ من أن تكون الفقرة الثانية ناظرة إلى قاعدة الطهارة، لأنّ معنى «ما لم تعلم» هو الشكّ الذى يكون موضوعاً لها، مع أنّ الفقرة الاولى ناظرة إلى الاستصحاب بلا ريب، وبهذا يلزم التفكيك بين الفقرتين، وهو خلاف الظاهر، حيث إنّ الظاهر كون الثانية من قبيل المفهوم للُاولى. والجواب عنه: أنّه كذلك فيما إذا دار الأمر بين

إرادة الحكم الواقعى والاستصحاب من الحديث، أو القاعدة والاستصحاب، وأمّا بناءً على المختار (من كون الحديث بصدره وذيله ناظراً إلى القاعدة) فيكون المراد من الفقرة الاولى بيان أنّ الحكم يرتفع إذا تبدّل موضوع القاعدة وهو الشكّ إلى العلم، ومن الفقرة الثانية بيان أنّ هذا الحكم ثابت ما دام الموضوع باقياً، فهما ناظران إلى طرفى مفهوم واحد. ۷- ومن الروايات ما رواه عبداللّه بن سنان قال: «سأل أبى أبا عبداللّه عليه السلام وأنا حاضر، أنّى اعير الذمّى ثوبى وأنا أعلم أنّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيردّه علىّ فأغسله قبل أن اصلّى فيه؟ فقال أبو عبداللّه عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك فإنّك أعرته إيّاه وهو طاهر ولم تستيقن أنّه نجّسه فلا بأس أن تصلّى فيه حتّى تستيقن أنّه نجّسه» «۱». ولكن الإنصاف أنّها من الروايات الخاصّة التى لا يستفاد منها العموم، ولو سلّمنا ظهور انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۱۱ التعليل الوارد فيها فى العموم إلّاأنّه مختصّ أيضاً بباب الطهارة والنجاسة ويشكل التعدّى عنه إلى غيره، فالأولى جعلها مؤيّدة للمقصود. ۸- ومنها ما رواه عبداللّه بن بكير عن أبيه قال: قال لى أبو عبداللّه عليه السلام: «إذا استيقنت إنّك قد أحدثت فتوضّأ، وإيّاك أن تحدث وضوء أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت» «۱». وهذا أيضاً خاصّ بباب الوضوء وإن كان تعليق الحكم فيه على وصف اليقين مشعراً العلّية، فالأولى أيضاً جعلها مؤيّدة.

نتيجة البحث فى أدلّة الاستصحاب:

قد ظهر أنّ الدالّ على الاستصحاب من بين الأدلّة إنّما هو بناء العقلاء وسيرتهم (مع دلالته على أنّ الاستصحاب أصل لا أمارة، وذلك لما قلنا سابقاً من أنّ للعقلاء اصولًا كما أنّ لهم أمارات) وخمس روايات من الروايات المذكورة، ثلاثة منها روايات زرارة، والرابعة رواية على بن محمّد القاسانى فى صوم شهر رمضان، والخامسة رواية الخصال فى من كان على يقين فشكّ ... وأمّا الإجماع فقد مرّ أنّه مدركى فى المقام، وأمّا الإستقراء فقد عرفت أنّه إستقراء ناقص جدّاً. لكن هيهنا سؤال وهو أنّه لو كانت دلالة هذه الأحاديث تامّة فلِمَ لم يستند إليها القدماء من الأصحاب، وإعترف الشيخ الأعظم رحمه الله بعدم استنادهم إليها إلى زمان والد الشيخ البهائى رحمه الله؟ والجواب عنه: أنّه يمكن أن يكون عدم إستنادهم إليها لجهات عديدة: منها: أنّهم قد ظنّوا استغناءهم عنها بسيرة العقلاء وقد مرّ أنّ هذه الروايات إمضاء لها. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۱۲ ومنها: أنّهم ظنّوا أنّها روايات خاصّة وردت فى أبواب معيّنة لا يمكن الاستدلال بها على العموم، وإنّ اللام فى اليقين والشكّ إشارة إلى العهد لا الجنس، كما مرّ احتماله سابقاً، فمن هنا تركوا الاعتماد على هذه الروايات ورجعوا إلى بناء العقلاء، وقد ثبت فى محلّه أنّ إعراض المشهور عن الدلالة غير ضائر فى الحجّية.

التفصيل بين الشبهات الحكميّة والشبهات الموضوعيّة:

ثمّ إنّه هل المستفاد من هذه الأدلّة حجّية الاستصحاب فى خصوص الشبهة الموضوعيّة، أو إنّها تعمّ الشبهات الحكميّة أيضاً؟ ذهب إلى الثانى جميع المتأخّرين، وذكر أنّ الأمين الاسترابادى فى بعض كلماته أنّ أحداً من القدماء الماضين قدّس اللّه أسرارهم لم يقل بهذا العموم، فلم يستندوا إلى الاستصحاب فى بقاء حلّية العصر العنبى مثلًا بعد الغليان، وبقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره بنفسه. والصحيح هو الأوّل كما ذهب إليه بعض أعاظم العصر قدّس اللّه سرّه، وإن كان دليله الذى أقامه على الانحصار غير تامّ (كما سيأتى بيانه وبيان المناقشة فيه). دليلنا عليه أمران: أحدهما: أنّه قد مرّ أنّ أساس الاستصحاب إنّما هو سيرة العقلاء، وهى جارية فى خصوص الشبهات الموضوعيّة، وأمّا الشبهات الحكميّة فإن كان الشكّ فيها فى نسخ قانون وعدمه فلا ريب فى أنّهم يتمسّكون باستصحاب عدم النسخ أيضاً، وأمّا إذا لم يكن منشأ الشبهة النسخ، بل شكّ فى بقاء الحكم وعدمه، ولم يكن هناك عموم أو اطلاق، كما إذا جعلت زكاة على العنب وبعد تبدّله إلى الزبيب شكّ فى بقائه مثلًا (مع فرض كون وصف الزبيبيّة من الأوصاف لا من المقوّمات) فإنّ العقلاء

لا يعتمدون في مثل هذه الموارد على استصحاب بقاء ذلك الحكم. ثانيهما: أنّ الوجدان حاكم على أنّه لو عشنا نحن في عصر صدور أخبار الاستصحاب مكان زرارة لم نشكّ في وجوب الفحص عن الحكم في الشبهات الحكميّة بالسؤال عن الإمام عليه السلام، ولم نحتمل جواز التمسّك بالاستصحاب بمجرّد الشكّ في بقاء حلّية العصر العنبي بعد انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۱۳ الغليان مثلًا، أو بقاء نجاسة الماء المتغيّر بعد زوال تغيّره بنفسه. وإن شئت قلت: حيث إنّ الفحص والسؤال عن المعصوم كان ممكناً في عصر الأخبار غالباً لا سيّما للرواة، ولم تمسّ الحاجة غالباً إلى جريان الاستصحاب فيمكن أن يقال حينئذٍ بإنصراف أخبار الاستصحاب عن الشبهات الحكميّة، ولذلك إعترف الشيخ الأعظم الأنصاري رحمه الله في مبحث الاحتياط أنّ الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط ناظرة إلى زمن الحضور، كما أنّه قد ورد في بعضها التعبير ب «إذا أصبتم بمثل هذا فعليكم الاحتياط حتّى تسألوا وتعلموا». وكيف كان، لا أقل من الشكّ في اطلاق أخبار الاستصحاب أو عمومها بالنسبة إلى الشبهات الحكميّة، وهذا كافٍ في عدم جواز الاستدلال بها على العموم. ويؤيّد ذلك أنّ مورد جميع الروايات خاصّ بالشبهات الموضوعيّة، كالسؤال عن إصابة النجاسة بالثوب ووقوع النوم وعدمه في روايات زرارة، وعن يوم الشكّ في شهر رمضان في خبر علي بن محمّد القاساني، وهكذا في رواية الشكّ في الركعات.

استدلال بعض الأعاظم للتفصيل ونقده:

ثمّ إنّ بعض أعاظم العصر قدّس اللَّه سرّه استدلّ لعدم حجّية الاستصحاب في الشبهات الحكميّة بما حاصله: إنّ الاستصحاب في الأحكام الكلّية معارض بمثله دائماً. وإليك ملخّص ما أفاده في توضيح ذلك في كلام طويل له في المقام: إنّ للأحكام مرحلتين: مرحلة الإنشاء والجعل، ومرحلة الفعلية والمجعول، مثلًا الشارع ينشأ وجوب الحجّ على المستطيع مع عدم وجود مكلّف أو مستطيع، فهنا إنشاء الحكم على موضوعه وإن كانت الشرائط غير موجودة والموانع غير مفقودة، فإذا وجد الموضوع واجتمعت الشرائط وفقدت الموانع صار فعليّاً. والاستصحابات الحكميّة معارضة دائماً بالاستصحاب العدمي في مرحلة الجعل والإنشاء، فالمرأة إذا طهرت من الدم ولم تغتسل جرى في حقّها استصحاب بقاء حرمة الوطي، ولكنّه معارض بعدم جعل الحرمة من أوّل الأمر فيما زاد على زمان الدم، فيتعارض الاستصحابان ويسقطان من الجانبين. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۱۴ ثمّ أشكل على نفسه بامور: ۱- إنّ استصحاب عدم جعل الحرمة (مثلًا) معارض باستصحاب عدم جعل الحلّية. فأجاب عنه أوّلًا: بأنّه لا مجال لإستصحاب عدم جعل الحلّية لأنّ الرخصة كانت متحقّقة في صدر الإسلام لتشريع الأحكام تدريجاً. وثانياً: بأنّ التعارض فرع لزوم المخالفة العمليّة القطعيّة، وهنا ليس كذلك كما لا يخفى. وثالثاً: بأنّه لو تنزّلنا عن جميع ذلك فنقول: يقع التعارض بين هذه الاستصحابات الثلاث لأنّها في مرتبة واحدة. ۲- إنّ استصحاب عدم جعل الحرمة حاكمة على استصحاب بقاء الحرمة السابقة لأنّ الأوّل سببي والآخر مسبّبي. وأجاب عنه: بأنّه يعتبر في حكومة الأصل السببي على الأصل المسبّبي أن يكون التسبّب بينهما شرعيّاً، وهنا ليس كذلك، وبعبارة اخرى: الملاك كون المشكوك في أحدهما أثراً مجعولًا شرعيّاً للآخر، مع أنّ سببيّة الجعل للمجعول عقلي، وليست من الأحكام الشرعيّة. ۳- إنّ استصحاب عدم الجعل مثبت في المقام لأنّ الحلّية من اللوازم العقليّة لعدم جعل الحرمة. وأجاب عنه: بأنّ الأصل المثبت إنّما هو في امور لم يكن أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، أمّا لو كان وضعه ورفعه كذلك فالأصل المثبت لا إشكال فيه، لأنّه إذا رفعه الشارع واقعاً ترتّب عليه جميع آثاره العقليّة والشرعيّة (انتهى ما إستفدناه من أبحاثه ومحاضراته قدّس اللَّه سرّه الشريف). ۴- ما ورد في بعض تقريراته عن استاذه المحقّق النائيني رحمه الله وهو: «إنّ استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه لعدم ترتّب الأثر العملي عليه لأنّ الجعل عبارة عن إنشاء الحكم والإنشائية لا تترتّب عليها الآثار الشرعيّة، بل ولا الآثار العقليّة من وجوب الإطاعة وحرمة المعصية مع العلم بها، فصحّ عن التعبّد بها بالاستصحاب فإنّه إذا علمنا بأنّ الشارع جعل وجوب الزكاة على مالك النصاب لا يترتّب على هذا الجعل أثر ما لم تتحقّق ملكية في انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۱۵ الخارج، وعليه فلا يترتّب الأثر العملي على استصحاب عدم الجعل فلا مجال لجريانه» «۱».

أقول: والجواب عنه ظاهر (والعجب كيف خفى هذا على مثل هذا المحقّق النحرير قدّس اللّه سرّه) لأنّ ترتّب آثار الحكم كالبعث والزجر والطاعة والمعصية يتوقّف على كلّ من الجعل والمجعول، أى كلّ واحد من مقام الإنشاء ومقام الفعلية، وبعبارة اخرى: يتوقّف على الجعل وتحقّق الموضوع معاً، فيكفى فى عدمها إنتفاء أحدهما، فلو استصحبنا عدم أحدهما وهو الجعل مثلًا (كما هو المفروض فى المقام) كفى فى إثبات عدم وجوب الطاعة، وكما أنّ استصحاب بقاء الجعل يجرى (ولو قبل تحقّق الموضوع) لإثبات فعلية التكليف عند وجود الموضوع، كذلك استصحاب عدم الجعل يجرى (ولو قبل تحقّق الموضوع) لإثبات عدم فعليته عند وجود الموضوع. هذا بالنسبة إلى ما نقله عن استاذه المحقّق النائينى رحمه الله، وفى كلامه أيضاً مواقع للنظر: ١- (بالنسبة إلى ما ذكره من أنّ تعارض استصحاب عدم جعل الحرمة مع استصحاب عدم جعل الحلّية لا يوجب سقوطهما عن الحجّية لعدم لزوم المخالفة القطعيّة العمليّة) أنّه قد تلزم المخالفة القطعيّة العمليّة، وهو فى مثل استصحاب عدم جعل نجاسة الماء المتغيّر الذى زال عنه التغيّر بنفسه إذا كان الماء منحصراً فيه ولا يكون له ماء آخر، فإنّ استصحاب عدم جعل النجاسة فيه معارض مع استصحاب عدم جعل الطهارة، ويلزم من جريانهما المخالفة القطعيّة العمليّة، لأنّه لو كان طاهراً يجب التوضّى به، ولو كان نجساً يحرم شربه، فيلزم من إجراء الأصلين جواز الشرب وعدم وجوب التوضّى منه. ٢- (بالنسبة إلى قوله أنّ الطهارة عبارة عن عدم النجاسة فتكون أمراً عدميّاً لا يقبل الجعل حتّى يمكن استصحاب عدمه) يرد عليه ما مرّ من أنّ الطهارة والنجاسة أمران وجوديّان، ولكلّ منهما أحكام وآثار شرعية، ولذلك يجب طهارة ماء الوضوء والماء الذى يريد المكلّف أن يتطهّر به عن الخبث، وإلّا لا يكون مطهّراً عن الحدث والخبث. ٣- (بالنسبة إلى قوله: إنّ فى صورة التعارض يسقط جميع الاستصحابات الثلاثة) أنّ انوار الأصول، ج٣، ص: ٣١٦ الاستصحاب الحكمى مقدّم على استصحاب عدم الجعل (عكس ما قد يقال من أنّ استصحاب عدم الجعل مقدّم لكونه سببيّاً) لأنّ الاستصحاب الحكمى بنفسه يكون جعلًا لحكم ظاهرى، ولذلك يقال: إنّ استصحاب الحكم من قبيل جعل مماثل، فإنّ معنى استصحاب نجاسة الماء الذى زال عنه التغيّر أنّ الشارع جعل له نجاسة ظاهريّة فى هذا الحال، ومع وجود هذا الحكم الظاهرى لا يبقى شكّ فى جعل الطهارة، فلا مجال لاستصحاب عدمه. ٤- (هذا وما بعده من الإشكال الآتى هو العمدة فى المقام) أنّ الاستصحاب الحكمى (استصحاب المجعول) لا يكون معارضاً لاستصحاب عدم الجعل فى جميع الموارد والأمثلة، بل كثيراً ما يكون موافقاً له، كاستصحاب طهارة المذى الخارج بعد الوضوء الذى لا يعارضه استصحاب عدم جعل ناقضية المذى (فإنّ استصحاب عدم الجعل فيه عبارة عن استصحاب عدم الناقضية كما لا يخفى) بل يعضده، وهكذا استصحاب بقاء الملكية فى عقد المعاطاة بعد قول المالك الأوّل «فسخت» فإنّه ليس معارضاً لاستصحاب عدم جعل الفسخ رافعاً، وأمّا الملكيّة الحاصلة بالبيع فهى مستمرّة بالإجماع لولا الفسخ، فلا يمكن أن يقال: نحن نشكّ فى جعل الملكيّة حتّى فى ما بعد الفسخ، لأنّه عبارة اخرى عن جعل الفسخ نافذاً، والأصل عدم جعله نافذاً، فهو موافق لاستصحاب بقاء الملكيّة، وكذلك بالنسبة إلى كلّ مورد يكون الشكّ فيه فى النقض أو الرفع أو الفسخ. فلابدّ لمن قام دليله على عدم جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة وتعارضه مع استصحاب عدم الجعل أن يفصّل ثانياً بين مواردها فيكون تفصيلًا فى تفصيل. ٥- إنّ الأساس فى الاستصحاب كما مرّ كراراً إنّما هو بناء العقلاء وسيرتهم، وهى قائمة فى خصوص الموارد التى تكون الغلبة فيها على البقاء، مثل الصحّة والمرض الذى تكون الغلبة فيه على السلامة، وفى الأملاك والمساكن التى تكون الغلبة فيها بقائها على حالها، وأمّا فيما إذا كانت الغلبة على العكس، كما إذا وقعت زلزلة فى بلد من البلاد وخربت أكثر بيوته، ففى مثل هذا المورد لا يعتمد العقلاء على استصحاب بقاء دار زيد مثلًا، أو إذا شاع مرض مثلًا وأهلك غالب سكّان البلد فلا شكّ فى أنّهم لا يعتمدون أيضاً على استصحاب حياة زيد مثلًا، ومن هذا القبيل ما نحن فيه، حيث إنّ ظهور الإسلام والشريعة المقدّسة أوجب تزلزلًا وتغييراً أساسيّاً بجعل أحكام جديدة فى كثير من الموضوعات بحيث صارت الغلبة على وجود الجعل والمجعول، وفى مثله لا تأتى تلك السيرة مع ذلك الملاک، فلا يجرى استصحاب عدم الجعل فيه. انوار الأصول، ج٣، ص: ٣١٧ فتلخّص من جميع ذلك أنّ أصل مدّعاه قدس سره (الموافق لما ذكره النراقى) أى التفصيل بين الشبهات الموضوعيّة والحكميّة صحيح وإن لم يتمّ دليله.

تفصيل الشيخ الأعظم الأنصاري؛ بين الشكّ في المقتضى والشكّ في الرافع

اشارة

ثمّ إنّ هيهنا تفصيلًا آخر من الشيخ الأعظم قدّس سرّه الشريف الذى نسبه إلى المحقّق رحمه الله في المعارج (وإن كان في النسبة نظر كما سيأتي) وهو التفصيل بين الشكّ في المقتضى فلا يكون الاستصحاب حجّة، وبين الشكّ في الرافع فيكون حجّة، وتحليل المسألة وإيضاح الحقّ فيها يحتاج إلى رسم امور: ١- بيان الموارد من المقتضى والمانع. ٢- دليل الشيخ الأعظم رحمه الله على هذا التفصيل. ٣- نقد كلامه الشريف. أمّا الأمر الأوّل فنقول: قد أوضح الشيخ رحمه الله بنفسه مقصوده من المقتضى والمانع بأوفى البيان مع ذكر المثال، ولا ينقضى تعجّبى عن بعض الأعلام من أنّه كيف أتعب نفسه الزكيّة فذكر لتوضيح مراد الشيخ رحمه الله احتمالات عديدة هى أجنبية عن مرامه ومخالفة لما صرّح به نفسه؟ وإليك نصّ كلام الشيخ رحمه الله في مبحث تقسيم الاستصحاب باعتبار الشكّ المأخوذ فيه: «الثالث من حيث إنّ الشكّ في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضى، والمراد به الشكّ من حيث إستعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشكّ في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأوّل، وقد يكون من جهة طروّ الرافع مع القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام ...» «١». ثمّ ذكر الأقوال في حجّية الاستصحاب وقال: «والأقوى هو القول التاسع وهو الذى اختاره المحقّق، فإنّ المحكىّ عنه في المعارج أنّه قال: إذا ثبت حكم في وقت ثمّ جاء وقت آخر انوار الأصول، ج٣، ص: ٣١٨ ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه على ما كان، أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة؟ كما يفتقر نفيه إلى الدلالة، حكى عن المفيد رحمه الله أنّه يحكم ببقائه ما لم تقم دلالة على نفيه، وهو المختار، وقال المرتضى رحمه الله: لا يحكم. ثمّ مثل بالمتيمّم الواجد للماء في أثناء الصلاة، ثمّ احتجّ للحجّية بوجوه: منها: أنّ المقتضى للحكم الأوّل موجود، ثمّ ذكر أدلّة المانعين وأجاب عنها، ثمّ قال: والذى نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فإنّه يوجب حلّ الوطى مطلقاً. فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بها لو قال: حلّ الوطى ثابت قبل النطق بهذه الألفاظ فكذا بعده، كان صحيحاً، لأنّ المقتضى للتحليل- وهو العقد- اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أنّ الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملًا بالمقتضى «١»». فظهر أنّ كلام الشيخ رحمه الله واضح لا حاجة في توضيحه إلى بيان احتمالات عديدة، نعم الظاهر أنّ كلام المحقّق رحمه الله لا ربط له بالاستصحاب وبالشكّ في المقتضى أو المانع المبحوث عنه في مبحث الاستصحاب، بل الظاهر أنّ مراده من المقتضى إنّما هو العمومات التي يرجع إليها عند الشكّ في المخصّص، والشاهد عليه ما صرّح به في ذيل كلامه حيث قال: «وقوع العقد إقتضى حلّ الوطى لا مقيّداً بوقت» فإنّه ناظر إلى عموم «اوفوا بالعقود» و «أحلّ اللَّه النكاح» الذى لا نعلم تخصيصه بالألفاظ المشكوكة في أبواب الطلاق، فالتمسّك بالعموم عند الشكّ في المخصّص شيء، والتمسّك بالاستصحاب شيء آخر، وهذا نظير الاستدلال لأصالة اللزوم في أبواب المعاملات ب «اوفوا بالعقود» و «أحلّ اللَّه البيع» و «تجارة عن تراضٍ» وغيرها، كما تمسّك الشيخ الأعظم نفسه بها في ابتداء مباحث البيع والخيارات. ثمّ أضاف إليها لاستصحاب بعنوان دليل آخر. وأمّا الأمر الثاني: فاستدلّ الشيخ رحمه الله لهذا التفصيل بما حاصله: أنّ للنقض معنىً حقيقيّاً وهو عبارة عن رفع الهيئة الإتّصاليّة كما في نقض الحبل، ومعنى مجازياً أقرب وهو رفع الأمر الثابت، أى المستحكم الذى فيه إقتضاء الثبوت والاستمرار، ومعنىً مجازياً أبعد وهو مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به ولو لعدم المقتضى له، فإذا تعذّر المعنى الحقيقى كما في المقام انوار الأصول، ج٣، ص: ٣١٩ ودار الأمر بين المعنيين المجازيين، فيتعيّن الأوّل منهما الأقرب، فيختصّ اليقين حينئذٍ بما كان متعلّقه أمراً ثابتاً مستحكماً فيه اقتضاء الاستمرار كالزوجيّة والملكيّة والعدالة ونحوها ممّا يحتاج رفعه إلى وجود رافع ومزيل دون ما ليس فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار بل يرتفع بنفسه. إن قلت: هذا يستلزم التصرّف في معنى اليقين وإرادة المتيقّن منه، وهو خلاف الظاهر. قلنا: لابدّ من هذا التصرّف على أي حال،

لأنّ اليقين بما هو يقين لا ـ يتعلّق به النقض الاختيارى، ولا يتصوّر بالنسبة إليه النقض أو عدم النقض، وبعبارة اخرى: التعبير بالنقض قرينة على أنّ المراد من اليقين إنّما هو المتيقّن. وأمّا الأمر الثالث: فقد أورد (أو يرد) على كلامه إشكالات أربع: الأوّل: (وهو العمدة) أنّه لا ـ بأس بأن تكون صفة النقض بلحاظ وصف اليقين لا ـ المتيقّن، أى يكون متعلّق النقض اليقين نفسه، وهذا لا ـ ينافى كونه من الأفعال الاختياريّة التى تتعلّق بما يكون فعلًا اختيارياً، لأنّ النهى عن عدم نقض اليقين كناية عن العمل على طبقه والإجراء على وفقه عملًا، وحينئذٍ نقول: أنّ وصف اليقين أمر مبرم ومستحكم سواء كان متيقّنه أيضاً كذلك أو لم يكن. إن قلت: لا معنى لنقض اليقين بأى معنى كان فى مورد الاستصحاب، لأنّ المفروض إنّ زمان اليقين قد مضى، والموجود الآن هو الشكّ. قلنا: المفروض فى مورد الاستصحاب أيضاً أنّ الشارع غضّ نظره عن زمان متعلّق اليقين والشكّ وعن تغاير المتعلّقين من ناحية الزمان، فلاحظهما معاً، ثمّ نهى عن نقض أحدهما بالآخر، فيكون النقض حاصلًا. الثانى: أنّ تفصيله مبنى على شمول جميع روايات الاستصحاب على التعبير ب «لا تنقض» مع أنّه لم يرد فى رواية الخصال، حيث إنّ الوارد فى صدرها «فليمض على يقينه»، وهكذا حديث على بن محمّد القاسانى الذى عبّر ب «اليقين لا ـ يدخل فيه الشكّ صم للرؤية وافطر للرؤية» ولا إشكال فى أنّ تعبيرى المضىّ والدخول عامان لا يختصّان بخصوص موارد الشكّ فى الرافع. نعم، يمكن أن يقال بالنسبة إلى الرواية الاولى (كما قال به الشيخ الأعظم رحمه الله نفسه) أنّ انوار الأصول، ج٣، ص: ٣٢٠ ذيله وهو «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» قرينة على تقييد الصدر. وأمّا الرواية الثانية فأجاب عنها الشيخ رحمه الله: بأنّها ناظرة إلى استصحاب الإشتغال لا الاستصحاب المصطلح، ولا يخفى أنّ استصحاب الإشتغال يكون دائماً من قبيل الشكّ فى الرافع، لأنّ شغل الذمّة دائمى إلى أن يرفعه رافع. لكن جوابه هذا غير تامّ صغرى وكبرى: أمّا الصغرى: فلأنّ المفروض فى هذه الرواية أنّ الشكّ متعلّق بعمر شهر رمضان وشهر شعبان، ولا إشكال فى أنّ الشكّ فى عمر الشهر من قبيل الشكّ فى المقتضى. مضافاً إلى أنّه لا إشتغال للذمّة بالنسبة إلى يوم الشكّ فى إبتداء رمضان حتّى يكون الاستصحاب فيه من قبيل استصحاب الإشتغال. وأمّا الكبرى: فلأنّه لو فرضنا كون المورد من قبيل الشكّ فى الرافع إلّاأنّ الكبرى الواردة فى صدر الرواية وهى قوله «لا يدخل ...» عامّ لا يخصّص بالمورد. ومن الروايات التى لم يرد فيها التعبير بالنقض رواية عبداللَّه بن سنان الواردة فى باب العارية، ولكن الشيخ رحمه الله ذكرها مؤيّداً لسائر الروايات، لا ـ دليلًا مستقلًا على الاستصحاب، فلا ينقض بها كلامه. الثالث: أنّ من مصاديق الاستصحاب المجمع عليها استصحاب عدم النسخ حتّى عند الشيخ الأعظم رحمه الله نفسه، مع أنّ الشكّ فى مورده يكون دائماً من قبيل الشكّ فى المقتضى، لأنّه شكّ فى عمر الحكم الشرعى، لما ذكر فى محلّه من أنّ حقيقة النسخ دفع الحكم لا رفعه. اللهمّ إلّاأن يقال: إ نّ استصحاب عدم النسخ ثابت بالإجماع، لا الروايات والظاهر أنّ الإجماع معتمد على العموم الأزمانى الموجود فى أدلّة الأحكام، أو على روايات نظير قوله عليه السلام: «حلال محمّد حلال إلى يوم القيامة ...» لا ـ على روايات الاستصحاب. الرابع: أنّه قد مرّ أنّ الأساس فى باب الاستصحاب إنّما هو بناء العقلاء، وهم لا ـ يفصّلون بين الشكّ فى المقتضى والشكّ فى الرافع، لأنّ القدر المسلّم من مصاديق الاستصحاب عندهم استصحاب الحياة، ومن المعلوم أنّ النفوس المختلفة متفاوتة فى مقدار استعداد البقاء، وقد يكون إنسان مستعدّاً للبقاء إلى ثلاثين أو أربعين أو خمسين سنة، وقد يكون أقلّ من ذلك أو أكثر، ولا ينبغى الشكّ فى جريان الاستصحاب عند العقلاء فى جميع هذه الموارد، بل لو قلنا أنّ انوار الأصول، ج٣، ص: ٣٢١ الحدّ الوسط فى الاستعداد للبقاء مثلًا هو خمسون أو ستّون سنة فلا شكّ فى جريان الاستصحاب بعده أيضاً، مع أنّه من قبيل الشكّ فى المقتضى. إلى هنا تمّ الكلام عن أدلّة الاستصحاب، والآن نشرع فى بيان التنبيهات التى ذكرها الأصحاب فى كلماتهم، فنقول ومنه جلّ شأنه التوفيق والهداية: تنبيهات الاستصحاب: وينبغى التنبيه على امور:

التنبيه الأوّل: الأحكام الوضعيّة

اشارة

وقد بحث عنها الأعلام ضمن بيان الأقوال فى الاستصحاب وبمناسبة نقل ما فصّله الفاضل التونى من جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفية دون الوضعيّة، ولكن الصحيح المناسب أن يبحث أوّلًا عن ماهيّة تلك الأحكام حتّى يظهر حال استصحابها، وهذا هو موضوع البحث فى هذا التنبيه. وكيف كان لابدّ قبل الورود فى أصل البحث من تقديم امور: أحدها: أنّ الأحكام الشرعيّة على قسمين: تكليفيّة ووضعيّة، فالتكليفيّة ما يدور مدار الأحكام الخمسة، وقسّمها القدماء من الأصحاب على قسمين: اقتضائيّة وتخييريّة، والمراد من الاقتضائيّة ما يكون له اقتضاء للفعل أو الترك، فيشمل الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة، ومن التخييريّة ما ليس له اقتضاء ورجحان من حيث الفعل والترك، وهى المباحات. وأمّا الوضعيّة، فهى كلّ مالا يكون من الأحكام الخمسة ولا تحدّد عمل المكلّف من حيث الاقتضاء والتخيير بل يمسّ أفعال المكلّفين بالواسطة (كالحكم بأنّ «الماء طاهر» أو «الدم نجس») أو بدون الواسطة (كالملكية والزوجية والضمان) ولهذا لا يصحّ حصرها فى عدد خاصّ كما فعل بعضهم. ثانيها: فى أنّ حقيقة الأحكام التكليفيّة ماذا؟ انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۲۲ والمعروف الجارى على ألسنة المحقّقين أنّ حقيقتها إنشاء البعث أو الزجر أو الترخيص الناشىء عن إرادة المولى أو كراهته أو ترخيصه فى نفسه، وهذا ممّا يتّضح لنا بالرجوع إلى الوجدان. ولكن ذهب بعض أعاظم العصر قدّس اللَّه نفسه إلى أنّ الحكم التكليفى اعتبار نفسانى من المولى يبرز بالإنشاء، وقال: «هذا الاعتبار النفسانى تارةً يكون بنحو الثبوت، أى المولى يثبت شيئاً فى ذمّة العبد ويجعله دَيناً عليه، كما ورد فى بعض الروايات أنّ دَين اللَّه أحقّ أن يقضى، فيعبّر عنه بالوجوب، لكون الوجوب بمعنى الثبوت، واخرى يكون بنحو الحرمان، وإنّ المولى يحرم العبد عن شىء ويسدّ عليه سبيله، كما يقال فى بعض المقامات: أنّ اللَّه تعالى يجعل لنا سبيلًا إلى الشىء الفلانى فيعبّر عنه بالحرمة، فإنّ الحرمة هو الحرمان عن الشىء، كما ورد أنّ الجنّة محرّمة على آكل الربا مثلًا فإنّ المراد منه المحروميّة عن الجنّة، لا الحرمة التكليفيّة، وثالثة يكون بنحو الترخيص وهو الاباحة بالمعنى الأعمّ، فإنّه تارةً يكون الفعل راجحاً على الترك واخرى بالعكس، وثالثة لا رجحان لأحدهما على الآخر، وهذا الثالث هو الإباحة بالمعنى الأخصّ» «۱». أقول: يرد عليه أوّلًا: أنّه خلاف الوجدان، إذ إنّ الوجدان حاكم بأنّ البعث الإنشائى يكون كالبعث التكوينى، فكما أنّ فى الثانى لا يوضع على ذمّة الإنسان شىء بعنوان الدين، كذلك فى الأوّل، فلا يعتبر المولى بقوله «افعل» دَيناً على عهدة العبد، بل أنّه مجرّد إنشاء بعث فى نفسه، يحاذى البعث التكوينى الخارج بدفع المكلّف بيده نحو العمل. ثانياً: أنّ كلامه لا يجرى فى الاستحباب لأنّه لا معنى للدين الإستحبابى، مع أنّ الاستحباب يكون على وزان الوجوب، والفرق بينهما من ناحية شدّة الطلب والبعث وضعفه. ومن هنا يظهر أنّ ما ذكره من بعض الشواهد نظير ما ورد فى بعض الروايات «إنّ دين اللَّه أحقّ أن يقضى» تعبيرات كنائية، ومن باب تشبيه الحكم بالدَين، والقرينة عليه ما مرّ من قضاء الوجدان بما ذكرناه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۲۳ بقى هنا شىء: وهو أنّه قد يبدو أنّ الاباحة ليست حكماً من الأحكام، أى أنّها من قبيل «لا إقتضاء» و «لا حكم» فيكفى فيها عدم صدور بعث أو زجر من جانب المولى، وعليه تكون الأحكام أربعة فما اشتهر فى الألسن من أنّ الأحكام خمسة، شهرة لا أصل لها. ولكن عند الدقّة يمكن الفرق بين الأحكام الشخصيّة والقانونيّة، فإنّ المتداول بين العقلاء من أهل العرف جعل الترخيص فى كثير من الموارد بعنوان قانون من القوانين، لأنّا إذا راجعنا إلى مجالس التقنين العقلائى نلاحظ أنّهم فى كثير من الموارد ينشئون الجواز والترخيص، كما ينشئون الوجوب أو الحرمة فينشئون مثلًا إنّ ورود البضاعة الفلانيّة مباح من هذا التاريخ، وليس ذلك مجرّد دفع المنع السابق، بل إنّه إنشاء جديد وحكم وجودى فى مقابل حكم وجودى سابق، لا فسخه ونسخه فقط. ثالثها: فى أنّ الوجود على قسمين: وجود خارجى وهو واضح، ووجود ذهنى، وهو على قسمين أيضاً: ما يكون له ما بحذاء خارجى، وما ليس له ما بحذاء خارجى، بل هو من مخترعات الذهن، والمخترعات الذهنيّة أيضاً على أقسام ثلاثة: أحدها: الامور الانتزاعيّة، وهى ما يكون له منشأ إنتزاع فى الخارج، كسببيّة النار للإحتراق، فإنّ الذهن ينتزعها من مقايسة النار بالإحراق فى الخارج قهراً، من دون دخل لإرادة الإنسان واعتباره وجعله. ثانيها: الاعتباريات، وهٔ ما ليس له منشأ إنتزاع فى الخارج، بل هو مجرّد اعتبار للعقلاء كالملكيّة التى لا يوجب اعتبارها أو عدم اعتبارها زيادة أو نقصاناً فى الخارج، بل هى تابعة لاعتبار المعتبر وباقية ببقائه. إن قلت: ما هى حقيقة الاعتبار؟ قلنا: أنّها عبارة عن سلسلة من الفروض

والتشبيهات التی يترتّب عليها آثار عقلائيّة، لتوافقهم عليه، فهی فروض ذات آثار عقلائيّة، فإنّهم مثلًا يلاحظون الملكيّة التكوينيّة الخارجيّة التی أتمّها وأكملها مالكيّة ذات الباری تعالی لعالم الوجود (وهی نفس سلطته واحاطته علی العالم) ومن مصاديقها مالكيّة الإنسان علی أعضائه وصور ذهنه، ومالكيته علی أفعاله بواسطة الأعضاء، فإنّ جميع ذلك سلطات تكوينية خارجيّة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۲۴ ثمّ إنّهم يفرضون فی عالم الذهن أمراً يشبه ذلك ويرون لزيد مثلًا سلطة علی الدار الكذائية، كسلطته علی أعضائه، وهكذا فی الزوجية فيلاحظون زوجية مصراعی الباب فی الخارج مثلًا، ويعتبرون مثلها للزوج والزوجة إلی غير ذلك من أشباهها، فهی بجميعها كعكوس ومرايا لما فی الخارج، وصور ذهنية تشابهها. ثالثها: الوهميّات، وهی عبارة عن أوهام الناس وتخيّلاتهم التی لا قيمة لها عند العقلاء، وليست مبدأً للآثار عندهم. إذا عرفت هذه المقدّمات الثلاثة فاعلم أنّ الأقوال فی حقيقة الأحكام الوضعيّة ثلاثة: القول الأوّل: ما عبّر شيخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله عنه بما نصّه: «المشهور كما فی شرح الزبدة بل الذی استقرّ عليه رأی المحقّقين كما فی شرح الوافية للسيّد صدر الدين: إنّ الخطاب الوضعی مرجعه إلی الخطاب الشرعی، وأنّ كون الشیء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشیء، فمعنی قولنا إتلاف الصبی سبب لضمانه أنّه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «أغرم ما أتلفته فی حال صغرك» إنتزع من هذا الخطاب معنی يعبّر عنه بسببيّة الإتلاف للضمان». وحاصله: أنّ الأحكام الوضعيّة كلّها امور انتزاعية من الأحكام التكليفية، ليست لها جعل مستقلّ. القول الثانی: ما هو علی ألسنة جماعة (بتعبير الشيخ الأعظم رحمه الله) وهو أنّ الأحكام الوضعيّة امور اعتباريّة قابلة للجعل مستقلًا، ففی قوله تعالی: «أَقِمْ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ» يكون للشارع جعلان: أحدهما وجوب الصّلاة، الثانی سببية الدلوك للوجوب. القول الثالث: القول بالتفصيل بين الأحكام الوضعيّة، فقسم منها من الامور التكوينيّة، وليس قابلًا للجعل أصلًا لا تبعاً ولا مستقلًا، وقسم آخر من الامور الاعتباريّة وقابل للجعل مستقلًا، وقسم ثالث من الامور الإنتزاعية يتعلّق بها الجعل تبعاً. وينبغی هنا قبل بيان أدلّة الأقوال أن نشير إلی أنّ الامور الانتزاعيّة علی ثلاثة أقسام باعتبار منشأ انتزاعها، فقسم منها ينتزع من مقام الذات، كسببيّة النار للإحتراق، وقسم آخر ينتزع من مقام الصفات، كتقدّم زيد علی عمرو فی المسير، فإنّ وصف التقدّم أو التأخّر ينتزع انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۲۵ من مقايسة محلّ كلّ واحد بمحلّ الآخر، ولذا يتغيّر الحال مع بقاء الذات، وقسم ثالث ينتزع من الامور الاعتباريّة كشرطيّة الاستطاعة لوجوب الحجّ التی ينتزعها الذهن من وجوب الحجّ عند الاستطاعة فی قوله تعالی: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا». إذا عرفت هذا فاعلم أنّه استدلّ الشيخ الأعظم رحمه الله للقول الأوّل بالحوالة علی الوجدان وبرهان اللغويّة، فقال: «إذا قال المولی لعبده: «أكرم زيداً إن جاءك» فهل يجد المولی من نفسه أنّه أنشأ إنشائين وجعل أمرين: أحدهما إكرام زيد عند مجيئه، والآخر كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه أو أنّ الثانی مفهوم منتزع من الأوّل، لا يحتاج إلی جعل مغاير لجعله، ولا إلی بيان مخالف لبيانه؟ فإنّ الوجدان شاهد علی أنّ السببية والمانعيّة فی المثالين اعتباران منتزعان، كالمسببيّة والمشروطيّة والممنوعيّة». ثمّ أتی ببيان ثالث وحاصله: أنّه قد يكون تعلّق الجعل الاستقلالی بالامور الوضعيّة محالًا، لأنّ جعل ما ليس بسبب سبباً محال، فإنّ دلوك الشمس إمّا أن يكون ذا مصلحة تدعو المولی إلی إيجاب الصّلاة عنده، وحينئذٍ لا حاجة إلی وضعه، أو لا يكون له مصلحة، وحينئذٍ لا يمكن جعله ذا مصلحة بالجعل التشريعی هذا بالنسبة إلی السببيّة والشرطيّة والمانعيّة. ثمّ قال: وهكذا الصحّة والفساد، لأنّهما أمران تكوينيان، فإنّ الصحّة بمعنی المطابقة مع المأمور به، والفساد بمعنی عدم المطابقة، ولا إشكال فی أنّهما أمران تكوينيان، هذا فی العبادات، أمّا فی المعاملات فهما أمران منتزعان من جواز التصرّف وعدم جواز التصرّف. ثمّ قال: وأمّا الزوجيّة والملكيّة والطهارة فلا تخلو من أحد الوجهين، فإمّا أنّها امور واقعية كشف عنها الشارع أو امور انتزاعيّة تنتزع من عدّة من الأحكام التكليفية. (انتهی ملخّص كلامه). أقول: الحقّ فی المسألة التفصيل بين الأحكام الوضعيّة وتفريق بعضها عن بعض، أی البحث عن كلّ نوع منها علی حدّه، فنقول: ۱- من الأحكام الوضعيّة: السببيّة والشرطيّة والمانعيّة، والصحيح أنّها علی قسمين: السببيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة للتكليف كسببية الدلوك لوجوب الصّلاة، وشرطيّة انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۲۶ الاستطاعة لوجوب الحجّ، ومانعية الحيض لوجوب الصّلاة، والقسم

الثانى ما يكون سبباً أو شرطاً أو مانعاً بالإضافة إلى المكلّف به، كشرطيّة الوضوء للصلاة، ومانعيّة لبس ما لا يؤكل لحمه عن الصّلاة. أمّا القسم الأوّل فقد يقال: إنّها من الامور التكوينيّة، ولا تقبل الجعل والاعتبار مطلقاً كما يستفاد من بعض كلمات الشيخ الأعظم (وقد عرفته آنفاً) والمحقّق الخراسانى رحمه الله، وتبعهما جماعة آخرون، وقال بعض أنّها منتزعة من الحكم التكليفى، كما أنّ مقتضى اطلاق كلام جماعة كونها مستقلّة فى الجعل. ولكن الظاهر وقوع خلط بين التكوينية من هذه الامور والتشريعيّة منها، أى بين السببيّة التكوينيّة مثلًا والسببيّة التشريعيّة (وهذا أيضاً من موارد الخلط بين المسائل الفلسفية والمسائل الاصوليّة التى غلب عليها هذا الخلط فى شتّى مسائلها، وأوجب الانحراف فيها) فإنّ لنا سببيّة أو شرطيّة فى عالم التكوين، وهى ما يكون موجوداً فى الدلوك مثلًا من المصلحة التكوينية التى تقتضى إيجاب الصّلاة تكويناً (بل هى لا تكون سبباً حقيقة، بل إنّها من قبيل الداعى للجعل)، وسببيّة أو شرطيّة شرعيّة ترجع فى الواقع إلى قيود الموضوع كالإستطاعة التى تكون قيداً من قيود موضوع وجوب الحجّ (كما أنّ مانعية شىء ترجع إلى أنّ عدمه قيد للموضوع كمانعيّة الحيض، فإنّ معناها أنّ عدم الحيض قيد لموضوع وجوب الصّلاة) سواء قلنا بأنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، أو لم نقل بذلك كالأشاعرة. فالسببيّة الشرعيّة وكذلك الشرطيّة والمانعيّة الشرعيتان امور منتزعة من جعل وجود شىء أو عدمه قيداً لموضوع التكليف، ولا تناله يد الجعل مستقلّا، فإذا أخذ المولى قيداً فى موضوع الحكم كفى فى انتزاع شرطيّته له، ولا حاجة إلى أمر أكثر من ذلك، كما هو واضح. هذا فى السببيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة للتكليف. وكذلك بالنسبة إلى المكلّف به، فإنّها ترجع فيه أيضاً إلى قيود المأمور به، فإن كان وجود شىء أو عدمه قيداً للمأمور به، كما فى الوضوء بالنسبة إلى الصّلاة، تنتزع هذه الامور وإلّا فلا، من دون حاجة إلى أمر وراء ذلك. هذا كلّه بالنسبة إلى السببيّة والشرطيّة والمانعيّة. ۲- ومنها الصحّة والفساد فى العبادات أو المعاملات، والأقوال فيهما أربعة: انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۲۷ أوّلها: القول بأنّها ليست مجعولة مطلقاً لا تبعاً ولا مستقلًا. ثانيها: أنّها مجعولة مستقلًا مطلقاً. ثالثها: التفصيل بين العبادات والمعاملات وأنّهما مجعولان مستقلًا فى العبادات دون المعاملات. رابعها: الفرق بين الصحّة الواقعية فليست قابلة للجعل مستقلًا، والصحّة الظاهرية فهى مجعولة مستقلًا. والمختار أنّ للصحّة والفساد معنيين، وإنّهما على كلا معنييهما أمران تكوينيان لا تنالهما يد الجعل مطلقاً: أحدهما: ما مرّ فى مبحث الصحيح والأعمّ من أنّ الصحيح من الأشياء ما يكون مبدأً للآثار المرغوبة منها، والفاسد ما ليس فيه تلك الآثار، ولا إشكال فى أنّ كون شىء ذا أثر وعدمه أمر تكوينى. ثانيهما: مطابقة الأمر (فى العبادات) أو مطابقة الحكم (فى المعاملات) وعدمها، ولا ريب أيضاً أنّ التطابق أو عدم التطابق أمر واقعى تكوينى، فلو كان العمل جامعاً للاجزاء والشرائط فهو مطابق للمأمور به، ولو لم يكن جامعاً لها فهو مخالف للمأمور به، ولا يمكن أن يجعل ويعتبر ما ليس بمطابق خارجاً مطابقاً فى الخارج، فإذا كان المأمور به ذا عشرة أجزاء، والمأتى به ذا تسعة، فلا شكّ أنّه لا يكون مطابقاً، ولا معنى لجعل التسعة عشرة. فهما ليسا من الامور الاعتباريّة المجعولة مستقلًا، كما أنّهما ليسا منتزعين من التطابق وعدم التطابق، لأنّ الصحّة عين التطابق، كما أنّ الفساد عين التخالف. إن قلت: هذا ليس صادقاً فى مثل المريض الذى لا يكون قادراً على إتيان جميع الأجزاء وليس عمله مطابقاً للواقع، مع أنّ الشارع حكم بصحّة عمله، وكذا الكلام فى أمثاله من الأعذار. قلنا: أنّ حكم الشارع بالصحّة فى هذا الحال يرجع فى الواقع إلى أنّه رفع يده عن وجوب بعض الاجزاء، فتكون الصّلاة مثلًا بالنسبة إلى المريض تسعة اجزاء لا عشرة (أو جعل لبعض الاجزاء أبدالًا كالإيماء بدل الركوع والسجود) فالصحّة حينئذٍ أيضاً بمعنى التطابق الواقعى، أى تطابق التسعة مع التسعة، لا تطابق التسعة مع العشرة بحكم الشارع. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۲۸ هذا- ولكن المحقّق النائينى رحمه الله فى بعض تقريراته «۱» قد فصّل بين الصحّة الواقعية والصحّة الظاهريّة، وقال بأنّ الصحّة الظاهرية قابلة للجعل بخلاف الصحّة الواقعية، نعم الموجود فى تقريرات «۲» الدورة الاولى من درسه أنّ الصحّة الظاهرية أيضاً ليست قابلة للجعل مستقلًا، بل إنّها تنتزع من حكم الشارع بالإجزاء. ولكن الإنصاف أنّ الصحّة الظاهرية وكذا الإجزاء غير قابلة للجعل لا استقلالًا ولا تبعاً فإنّ المولى لو صرّح بأنّ المأمور به هو العشرة حتّى فى حال العذر أو الشكّ فكيف يصحّ له الحكم بالصحّة والإجزاء (أى المطابقة للمأمور به وأدائه)؟ وهل هذا إلّاتناقض؟ ولو رفع يده عن بعض الاجزاء والشرائط فى هذا الحال فالتطابق حاصل بلا حاجة إلى أمر آخر. ۳- ومنها الطهارة

والنجاسة، وقد مرّ من شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله أنّهما أمران تكوينيان، وقال بعض بأنّهما من الامور المجعولة مستقلّا، وبعض آخر بأنّهما منتزعان من الحكم بجواز الصّلاة فى الشىء الطاهر وعدم جوازها فى النجس. والحقّ أنّ لهما أيضاً أقساماً مختلفة: فقسم منهما أمر تكوينى كان موجوداً فى العرف قبل الشرع كطهارة المطر وقذارة البول والغائط، وأمضاهما الشارع المقدّس، وقسم ثانٍ منهما أمر تكوينى أيضاً، ولكن لم يكن معروفاً واضحاً عند العرف، بل كشف عند الشارع كنجاسة عرق الجنب من الحرام على القول بها أو نجاسة بول الجلالة وغائطها، فهذان القسمان أمران تكوينيان أمضاهما الشارع وليسا مجعولين مطلقاً، وقسم ثالث يكون ظاهرياً منشأه الطهارة أو النجاسة المعنوية كنجاسة الكافر التى منشأها كفر الكافر ونجاسته المعنوية، ولعلّ من هذا القسم نجاسة الخمر بل وعلى احتمالٍ نجاسة عرق الجنب من الحرام على القول بها. فهذا القسم أيضاً أمر تكوينى معنوى. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ نجاسة الكافر تنتزع من حكم الشارع بالاجتناب عنه وعن سؤره، فتكون مجعولة بالتبع ومن الامور الانتزاعية، ولكنّه خلاف ظواهر الأدلّة. ۴- ومنها الرخصة والعزيمة، وقد يتوهّم إنّها من الأحكام الوضعيّة، لكن الصحيح عدم كونهما لا من الأحكام الوضعيّة نفسها ولا منتزعة عنها بل إنّهما مجرّد إسمين وإصطلاحين لأحد انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۲۹ الأحكام الخمسة فى حالتين من الحالات، فإنّ العزيمة عنوان مصطلح عند الفقهاء لإباحة الترك مع حرمة الفعل كجواز ترك الصيام فى السفر أو جواز ترك صلاة الجمعة فى عصر الغيبة على بعض الأقوال، كما أنّ الرخصة أيضاً عنوان مصطلح عند الفقهاء لإباحة الترك مع إباحة الفعل، نظير جواز ترك الصيام فى الحضر أو جواز ترك صلاة الجمعة فى عصر الغيبة على قول بعض. ۵- ومنها المناصب كالولاية على الوقف أو على الصغير أو على الأمة وكولاية القضاء والوصاية والوكالة والنيابة، ولا شكّ فى أنّها من الامور الوضعيّة التى يتعلّق بها الوضع والإنشاء، فالشارع يجعل الإنسان وليّاً أو قاضياً أو وكيلًا، فهى مجعولة مستقلًا وبالأصالة كما يحكم به الوجدان. اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ الولاية على الصغير والقيمومة عليه مثلًا تنتزع من حكم الشارع بجواز تصرّفات الولى فى أموال الصغير. ثمّ إنّ اطلاق الحكم بما له من المعنى المعروف عند الفقهاء على الولاية وكذا غيرها من أنواع المناصب وكونها من الأحكام الشرعيّة مشكل جدّاً (وإن كانت من الامور الوضعيّة المجعولة) سيّما فى ما إذا كانت جزئية شخصيّة كالولاية المجعولة لشخص خاصّ على منصب خاصّ، لأنّ الأحكام كلّية، والجزئيّة والتشخّص من خصوصيات المصاديق. وإن شئت قلت: إنّ كون هذه المناصب فى كثير من الموارد جزئية شاهد على عدم صحّة اطلاق الحكم عليها. ۶- ومنها الملكيّة والزوجيّة والحرّية والرقّية ونحوها وكذلك الحقوق كحقّ الشفعة وحقّ التحجير، فهل هى مجعولة بالأصالة، أو أنّها منتزعة من مجموع من الأحكام التكليفية كجواز البيع والأكل وسائر التصرّفات بالإضافة إلى الملكيّة؟ الصحيح إمكان كلا الوجهين عقلًا، لكن الوجدان حاكم على الأوّل، أى إنّها مجعولة بالأصالة، لأنّ لازم الوجه الثانى أنّ البائع مثلًا فى قوله «ملّكتك» يكون ناظراً إلى الأحكام الكثيرة المتنوّعة التكليفيّة المترتّبة على الملكيّة، وهذا بعيد عن الفهم العرفى جدّاً، ومخالف للوجدان عند إنشائها، والشاهد على ما ذكرنا ما مرّ من أنّ هذه الامور إنعكاسات من امور تكوينيّة يشبهها فى عالم الخارج وأنّ الذهن يرسم أشكالًا فرضيّة لما فى الخارج، فهى مجعولة انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳۰ بالأصالة، وموضوعة مستقلًا من ناحية الذهن بالمقايسة مع الخارج، ففى الملكيّة يجعل صورة فرضية للسلطنة على شىء كسلطنة الإنسان على أعضائه وجوارحه. ۷- ومنها الحجّية فى باب الأمارات وغيرها من الحجج الشرعيّة والعقلائيّة، كحجّية خبر الواحد. والتحقيق فى هذا القسم مبنى على ملاحظة المبانى المختلفة فى باب الحجّية، ولذلك نقول: لو كان المبنى أنّ الحجّية عبارة عن جعل حكم مماثل فمعنى حجّية خبر الواحد الدالّ على وجوب صلاة الجمعة أنّ الشارع جعل وجوباً ظاهرياً طريقيّاً لصلاة الجمعة مماثلًا لما فى الواقع، فلا إشكال فى أنّها حينئذٍ حكم تكليفى إذا كان الخبر دالًا على الحكم التكليفى، وحكم وضعى إذا كان الخبر دالًا على الحكم الوضعى لأنّ الحجّية حينئذٍ عبارة عن نفس الحكم المماثل المجعول. ولو قلنا بأنّها عبارة عن المنجزية والمعذرية، أى أنّ إصابة الأمارة الواقع كانت منجّزة وإن أخطأت كانت عذراً، فيمكن أن يقال: أنّها من الأحكام الوضعيّة المجعولة بالأصالة لأنّ كونها مجعولة حينئذٍ ممّا لا ريب فيه، كما أنّ عدم كونها من الأحكام الخمسة التكليفيّة أيضاً ظاهر، فينطبق عليها تعريف الحكم الوضعى. ولو قلنا بأنّها بمعنى إلغاء احتمال الخلاف فإمّا أن يكون

المراد منه حينئذٍ الغاء الاحتمال بحسب الاعتقاد، أى تبديل صفة الظنّ باليقين فهو أمر محال غير معقول لأنّه أمر تكوينى ليس فى اختيار المكلّف، ولا يحصل بسبب الإنشاء، وأمّا أن يكون المراد إلغاء الاحتمال بحسب العمل فهو يرجع إلى الحكم التكليفى بالعمل، لأنّ معنى «الغ احتمال الخلاف» حينئذٍ «افعل هذا العمل وامش فى مقام العمل طبقاً لمؤدّى الأمارة» وهو فى الواقع يرجع إلى المعنى السابق، وهو إنشاء الحكم المماثل. وهيهنا مبنى رابع للمحقّق النائينى، وهو ما مرّ منه فى مبحث الأمارات من أنّ الحجّية عبارة عن جعل صفة العلم للظنّ، فبناءً عليه تكون الحجّية أيضاً من الأحكام الوضعيّة المجعولة بالأصالة كما لا يخفى. فظهر ممّا ذكرنا أنّ ما فعله المحقّق الخراسانى رحمه الله من جعله الملكية ونحوها فى عرض المناسب (أوّلًا) وجعله الحجّية فى عرض الملكيّة والمناصب من دون أن يفصل بين المذاهب المختلفة فى معنى الحجّية (ثانياً) فى غير محلّه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳۱ بقى هنا شىء:

وهو ما يترتّب على هذا البحث من الثمرة فى باب الاستصحاب:

وهى عبارة عن جريان الاستصحاب فى الأحكام الوضعيّة على بعض المبانى وعدم جريانه على بعض آخر، فما منها من الامور التكوينيّة كالصحّة والفساد (فإنّ الصحّة عبارة عن المطابقة مع المأمور به، وهى أمر خارجى تكوينى كما مرّ توضيحه) فلا يمكن استصحابه، كما لا يمكن استصحاب أثره وهو الاجزاء وإسقاط الإعادة والقضاء، لأنّه أمر عقلى، والاستصحاب يجرى فيما إذا كان المستصحب أمراً شرعياً أو ذا أثر شرعى. وما كان منتزعاً من الامور التكليفيّة كالجزئيّة والشرطيّة فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه باعتبار منشأ انتزاعه، فإذا شككنا فى بعض الأحوال فى جزئية السورة مثلًا نستصحب وجوب السورة ونثبت بقاء الأمر المتعلّق بها بلا ريب. وينبغى هنا ذكر ما مرّ من الشيخ الأعظم رحمه الله من مثال ضمان الصبى فإنّه قال: «إنّ معنى قولنا «إتلاف الصبى سبب لضمانه» أنّه يجب عليه غرامة المثل أو القيمة إذا إجتمع فيه شرائط التكليف، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل المؤسر بقوله «أغرم ما أتلفته فى حال صغرك» إنتزع من هذا الخطاب معنى يعبّر عنه بسببيّة الإتلاف للضمان» وحاصله أنّ ضمان الصبى حكم وضعى ينتزع من الحكم التكليفى التعليقى. ولا يخفى ما يرد عليه من أنّه كيف ينتزع الحكم الوضعى الفعلى من حكم تكليفى تعليقى؟ (لأنّ الأحكام التكليفية تعليقية بالنسبة إلى الصبى) فإمّا أن يقول بعدم ضمان الصبى فى حال صغره فهو مخالف لظاهر كلمات القوم والأدلّة، ولا نظنّ أن يلتزم به أحد، وإمّا يقول بكونه ضامناً فعلًا، وحينئذٍ لابدّ من انتزاعه عن حكم غير فعلى، وهو كما ترى. وما كان منها من الامور المجعولة بالأصالة كالملكية والوكالة وغيرهما فلا شكّ فى جريان الاستصحاب فيه. ثمّ إنّ للمحقّق الخراسانى رحمه الله فى ذيل هذا التنبيه إشكالًا وجواباً لا يخلو ذكرهما عن فائدة. أمّا الإشكال فحاصله: أنّ الملكيّة كيف تكون من الأحكام الوضعيّة والاعتبارات الحاصلة بالجعل والإنشاء، التى هى من الخارج المحمول، أى ليس بحذائها شىء فى الخارج انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳۲ سوى منشأ انتزاعها، مع أنّ الملك هو إحدى المقولات المحمولات بالضميمة، أى التى بحذائها شىء فى الخارج، فإنّ مقولة الملك هى نسبة الشىء إلى ما يحويه، والحالة الحاصلة له من ذلك، كالتختّم والتعمّم والتقمّص؟ وأمّا الجواب فحاصله: إنّ الملك مشترك لفظى يطلق على المقولة التى يعبّر عنها بالجدة تارةً، ويطلق على الإضافة التى قد تحصل بالعقد وقد تحصل بغيره (من إرث ونحوه) اخرى، فالذى هو من الأحكام الوضعيّة والاعتبارات الحاصلة بالجعل والإنشاء ويكون من الخارج المحمول، هو الملك بالمعنى الثانى، والذى هو من الأعراض المتأصّلة ويكون من المحمولات بالضميمة (أى التى لا تحصل بالجعل والإنشاء) هو الملك بالمعنى الأوّل، ومنشأ الإشكال إشتراكه اللفظى. أقول: قد حاول بعض الأعلام فى مقابل المحقّق الخراسانى رحمه الله إثبات كون الملك مشتركاً معنوياً فقال بأنّه وضع لمطلق إحاطة شىء على شىء، وأورد عليه من جانب بعض آخر أنّ الإحاطة الموجودة فى مثل التختّم عبارة عن إحاطة الملك على المالك، بينما الإحاطة الموجودة فى الملك القانونى الاعتبارى عبارة عن إحاطة المالك على الملك، فهما نوعان من الإحاطة، ولا قدر جامع بينهما. ولكن لقائل أن يقول: إنّ القدر الجامع هو عنوان الإحاطة الأعمّ من إحاطة المالك على الملك وإحاطة الملك على المالك. بل الصحيح أن يقال: إنّه قد وقع الخلط بين المعنى اللغوى والمعنى المصطلح فى الفلسفة، فإنّ الملك فى اللغة ليس

بمعنى الإحاطة، بل أنّه عبارة عن سلطة مطلقة قانونيّة تحصل للمالك على ملكه بحيث يجوز له أنواع التصرّف، وهذا المعنى لا يوجد فى مثل التختّم والتقمّص كما لا ـ يخفى، وبالجملة لابدّ من أخذ المعنى اللغوى من كتب اللغة وأخذ المعنى المصطلح من أهل الاصطلاح، ولا ـ يصحّ الخلط بينهما، والمشترك اللفظى ما يكون له معنيان مختلفان عند أهل اللغة، كما أنّ المشترك المعنوى ما يكون له قدر جامع عندهم أيضاً، لا بضمّ اللغة مع الاصطلاح، والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث وقع فى هذا الخلط، مع أنّه حاول أن يمنع من وقوع الخلط بين التشريع والتكوين. ثمّ إنّه قد مرّ سابقاً أنّ الملكية فى مالكية البارى تعالى لعالم الوجود وإن لم تكن من قبيل انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳۳ السلطة القانونيّة الاعتباريّة (بل إنّها عبارة عن إحاطته تعالى على ما سواه، التى توجب أن يستفيض العالم منه فيض الوجود آناً فآناً) فيكون اطلاق المالك عليه مجازاً، إلّاأنّه ليس على حدّ سائر المجازات التى تكون قنطرة إلى الحقيقة، بل إنّه فوق الحقيقة، وتكون الحقيقة فيه قنطرة إلى مثل هذا المجاز، ومن هنا يظهر الإشكال فى التقسيم الذى يدور على بعض الألسن من أنّ للملكيّة بالمعنى الثانى أنواعاً ثلاثة: أحدها: الملكيّة الحاصلة من الإضافة الإشراقيّة (وهى إضافة الخالق إلى خلقه). ثانيها: الملكيّة الحاصلة من الإضافة الحاصلة من ناحية التصرّف مثل ملكيّة الراكب للفرس. ثالثها: الملكية الاعتباريّة القانونيّة الحاصلة من ناحية الاعتبار (انتهى). هذا، مع ما فيه من الإشكال فى اطلاق الملك على مجرّد التصرّف فإنّ هذا أيضاً مجاز قطعاً، فلا يقال لراكب الفرس أنّه مالك له إذا كان الفرس لغيره.

التنبيه الثانى: اعتبار فعلية اليقين والشكّ فى الاستصحاب

فإذا تيقّن بالحدث فشكّ وجرى استصحاب الحدث وصار محكوماً بكونه محدثاً شرعاً ثمّ غفل وصلّى بطلت صلاته، ولا تنفعه قاعدة الفراغ أصلًا، لأنّ مجراها الشكّ الحادث بعد الفراغ لا الموجود من قبل، وأمّا إذا تيقّن بالحدث ثمّ غفل وصلّى واحتمل أنّه قد تطهّر قبل الصّلاة بعد حدثه المتيقّن صحّت صلاته لقاعدة الفراغ ولأنّ الشكّ فى الحدث من قبل الصّلاة لم يكن فعلياً حتّى يحكم بالحدث من قبل فتبطل صلاته، وإن كان بحيث لو التفت لشكّ. وذلك لأنّ الشكّ واليقين فى أدلّة الاستصحاب ظاهران فى الشكّ واليقين الفعليين، بل إنّه كذلك فى جميع العناوين المأخوذة فى أدلّة الأحكام وغيرها فإنّها ظاهرة فى مصاديقها الفعلية كعنوان المجتهد والعادل، بل يمكن أن يقال بصحّة سلبها عن مصاديقها التقديرية. إن قلت: المعروف كون اليقين طريقاً إلى الواقع، وأنّه ليس لصفة اليقين موضوعيّة، وكذلك الشكّ، لأنّه ليس أكثر من عدم اليقين. قلنا: أنّه كذلك، ولكن فى باب الاستصحاب قامت القرينة على الموضوعيّة، نظير باب انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳۴ الشهادات، لأنّ المستظهر من أدلّة الاستصحاب أنّ المعتبر هو الثبوت العلمى النفسانى لا الثبوت الواقعى.

التنبيه الثالث: جريان الاستصحاب فيما ثبت بالأمارة

لا ريب فى أنّه لا فرق فى جريان الاستصحاب بين أن يكون المستصحب محرزاً باليقين الوجدانى أو بمحرز تعبّدى كالأمارات، فلو قامت أمارة على الطهارة أو العدالة ثمّ شككنا فى بقائها فلا إشكال فى جريان استصحابها، مع أنّ الأمارة من الأدلّة الظنّية ولا توجب اليقين الوجدانى. هذا- مع أنّ الظاهر من أدلّة الاستصحاب إنّما هو اليقين الوجدانى، نعم حجّية الأمارة يقينية بالوجدان ولكنّها لا توجب اليقين بالواقع، لأنّ معناها إنّه لو أصابت الأمارة الواقع كانت منجزة، ولو أخطأت كانت عذراً، فلم يحصل اليقين بالواقع، مع أنّه أحد ركنى الاستصحاب الظاهر من أدلّة الاستصحاب اليقين بالواقع لا اليقين بالحجّية فإنّه لا يراد استصحاب الحجّية لعدم الشكّ فيها. إن قلت: اليقين بالحكم الظاهرى يكفى فى الاستصحاب وهو حاصل فى المقام. قلنا: أنّه مبنى على القول بجعل الحكم المماثل الذى لا نقول به. هذا كلّه هو بيان الإشكال، وقد ذكر لحلّه طرق عديدة: ۱- ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله وحاصله: أنّ الاستصحاب ممّا يتكفّل بقاء الحكم الواقعى على تقدير ثبوته، فتكون الحجّة على ثبوته حجّة أيضاً على بقائه، لما ثبت من الملازمة بين الثبوت

والبقاء بالاستصحاب، نظير ما إذا قام الدليل الشرعى على طلوع الشمس فيكون دليلًا على وجود النهار، أيضاً بعد ما ثبتت الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار غايته أنّ الملازمة فى المثال وجدانيّة وفى المقام تعبّديّة. وأورد عليه أوّلًا: بأنّه معارض مع ما مرّ منه نفسه من اعتبار فعلية اليقين «فوقع التهافت بين ما اختاره فى التنبيه الأوّل من اعتبار فعليّة الشكّ واليقين فى الاستصحاب وبين ما اختاره فى التنبيه الثانى من الإكتفاء فى صحّة الاستصحاب بالشكّ فى بقاء شىء على تقدير انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳۵ ثبوته وإن لم يحرز ثبوته ... وذلك لأنّ لازم القول باعتبار فعلية اليقين والشكّ هو أخذهما فى موضوعه، ولازم ما اختاره فى التنبيه الثانى هو عدم أخذهما فيه أو لا أقلّ من عدم أخذ اليقين فيه» «۱». ولكن يرد عليه: أنّه وقع الخلط بين الموضوعيّة والطريقيّة وبين الفعليّة والتقديريّة، فإنّ البحث فى المقام فى أنّ اليقين المأخوذ فى أدلّة الاستصحاب طريقى لا موضوعى بينما البحث فى التنبيه السابق كان فى أنّ هذا اليقين الطريقى يعتبر أن يكون فعليّاً، وبعبارة اخرى: يكون البحث فى المقام فى أنّ اليقين المعتبر فعليته هل أخذ فى أدلّة الاستصحاب بعنوان الموضوع، أو أنّه طريق إلى الواقع؟ أى هل المعتبر هو الثبوت الواقعى أو المعتبر صفة اليقين، فلا تناقض بين التنبيهين كما لا يخفى. وثانياً: بما أفاده المحقّق الأصفهانى رحمه الله من أنّ ظاهر أدلّة الاستصحاب الثبوت العنوانى المقوّم لصفة اليقين لا الثبوت الواقعى «۲». ولكن لنا أن نقول: أنّ ظاهر أدلّة الاستصحاب أخذ صفة اليقين والشكّ فى موضوع الاستصحاب كركنين له. ۲- ما ذكره المحقّق الأصفهانى رحمه الله أيضاً فى مقام حلّ الإشكال وحاصله: أنّ المراد من اليقين فى أدلّة الاستصحاب هو مطلق المنجّز، يعنى «كلّ قاطع للعذر» وهذا له مصداقان: القاطع للعذر عقلًا وهو اليقين الوجدانى، والقاطع للعذر شرعاً وهو الأمارة، ومفاد أدلّة الاستصحاب هو إيجاد الملازمة بين المنجّز على الحدوث والمنجّز على البقاء «۳». ۳- ما أفاده المحقّق الأصفهانى رحمه الله أيضاً وهو «إرادة مطلق الحجّة- القاطعة للعذر- من اليقين، لكن جعل منجّز الثبوت منجّزاً للبقاء كما هو ظاهر الأخبار، لأنّ مفادها إبقاء اليقين- أى المنجّز- لا التمسّك باحتمال البقاء، ويتعيّن حينئذٍ كون الاستصحاب حكماً طريقياً» «۴». أقول: هيهنا نكات يتّضح بها الحقّ فى المسألة: انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳۶ الاولى: أنّه لا ريب فى جريان الاستصحاب فى ما ثبت بالأمارات، وإنّما المهمّ حلّ ما اورد عليه من الإشكال صناعياً. الثانية: أنّه لابدّ من حلّ المشكلة على المبانى المختلفة فى باب الأمارات، فنقول: أمّا بناءً على مبنى جعل الحكم المماثل لمؤدّى الأمارة فلا موضوع للإشكال، لأنّ قيام الأمارة حينئذٍ يوجب اليقين بالحكم الظاهرى الطريقى وجداناً. وكذلك بناءً على القول بأنّ مفاد الأمارة إلغاء احتمال الخلاف الذى قد مرّ أنّه يرجع إلى جعل الحكم المماثل. وكذلك بناءً على مبنى المحقّق النائينى رحمه الله من جعل صفة العلم لأنّ اليقين حاصل حينئذٍ بتعبّد من الشارع. فيختصّ الإشكال حينئذٍ بالقول بأنّ مفاد الأمارة هو جعل المنجّزيّة، والمعذّريّة وحيث إنّ المختار هو جعل الحكم المماثل فنحن فى فسحة من ناحية هذا الإشكال. الثالثة: أنّ لليقين معنيين: اليقين المنطقى وهو ما لا يوجد فيه احتمال الخلاف، واليقين العرفى، ولا ريب فى أنّ الثانى هو الموضوع فى باب الاستصحاب وغيره ممّا أخذ فى موضوعه اليقين كما مرّ بيانه تفصيلًا فى محلّه (مبحث حجّية خبر الواحد) كما لا ريب فى أنّ هذا النوع من اليقين حاصل فى باب الأمارات، فتنحلّ المشكلة من الأساس فى جريان الاستصحاب فى باب الأمارات، كما تنحلّ المشكلة فى كثير من أبواب الشهادات، وكذا فى مسألة قيام الأمارات مقام العلم المأخوذ فى الموضوع وأشباهها. الرابعة: أنّه لو أغمضنا عن جميع ذلك فلا أقلّ ممّا أفاده المحقّق الأصفهانى رحمه الله من الطريقين المذكورين، والإنصاف أنّ كليهما فى محلّه، نعم أنّه إستظهر من أدلّة الاستصحاب الطريق الثانى مع أنّ الظاهر منها هو الأوّل. وحاصل الكلام أنّ اليقين المأخوذ فى لسان أدلّة الاستصحاب هو بمعنى مطلق الحجّة، ومفاد الاستصحاب جعل الملازمة بين حجّية الاستصحاب وحجّية تلك الأمارة.

التنبيه الرابع: أقسام استصحاب الكلّى

اشارة

والمشهور عند من تأخّر عن الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أنّه على ثلاثة أقسام، وذكر بعض من قارب عصرنا قسماً رابعاً فصارت

الأقسام أربعة: الأوّل: أن يكون الشكّ فی بقاء الكلّی من جهة الشكّ فی بقاء الفرد الذی كان الكلّی متحقّقاً فی ضمنه كما إذا علم بوجود الإنسان فی ضمن زيد، ثمّ شكّ فی بقاء الإنسان من جهة الشكّ فی بقاء زيد، فلا إشكال فی جواز استصحاب الإنسان وترتيب أثره عليه كما جاز استصحاب شخص زيد وترتيب نفس الأثر عليه فإنّ أثر الكلّی أثر الفرد أيضاً ولا عكس، ولذا لو ترتّب على الفرد بخصوصه أثر جاز استصحاب الفرد دون الكلّی. والمثال الشرعی لهذا القسم ما إذا أجنب زيد وتيقّن بالجنابة وبتبعها بكلّی الحدث ثمّ شكّ فی رفعها بالغسل فلا إشكال فی جريان استصحاب كلّ من الجنابة والحدث، ومقتضى الثانی هو عدم صحّة صلاته وما هو مشروط بالطهارة، وهو بعينه مقتضى الأوّل أيضاً مضافاً إلى عدم جواز مكثه فی المسجد مثلًا. الثانی: أن يكون الشكّ فی بقاء الكلّی من جهة تردّد الفرد الذی كان الكلّی متحقّقاً فی ضمنه بين ما هو مرتفع قطعاً، وما هو باقٍ جزماً، كما إذا علم إجمالًا بوجود طائر فی الدار، ولم يعلم أنّه العصفور أو الغراب، ثمّ مضى مقدار عمر العصفور دون الغراب، فإن كان الطائر عصفوراً فقد مات وإن كان غراباً فهو باقٍ فيستصحب كلّی الطائر الجامع بينهما. والمثال الشرعی لهذا القسم ما إذا علم إجمالًا بنجاسة الثوب ولم يعلم أنّها من الدم أو البول؟ فإن كانت النجاسة من الدم فقد زالت بالغسل بالماء القليل مرّة وإن كانت النجاسة من البول فهی باقية لا تزول إلّابالمرّة الثانية، فيستصحب كلّی النجاسة المشترك بين البول والدم. الثالث: أن يكون الشكّ فی بقاء الكلّی من جهة الشكّ فی وجود فرد آخر بعد القطع بارتفاع الفرد الأوّل الذی كان الكلّی متحقّقاً فی ضمنه، وهذا على قسمين: فتارةً يقع الشكّ فی وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأوّل، واخرى يقع الشكّ فی وجود فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد الأوّل. كما إذا علم بوجود الإنسان فی الدار فی ضمن وجود زيد، ثمّ حصل القطع بخروج زيد عنها وشكّ فی وجود عمرو مقارناً لوجود زيد فی الدار أو مقارناً لخروجه عنها. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳۸ والمثال الشرعی له ما إذا علم بحدوث الحدث الأصغر ثمّ حصل اليقين بإرتفاعه بالوضوء وشكّ فی حدوث الحدث الأكبر مقارناً لحدوث الأصغر أو مقارناً لارتفاعه. الرابع: ما ذكره بعض من قارب عصرنا، وحاصله ما إذا علمنا بوجود فرد بعنوان، خاصّ ثمّ علمنا بوجود مصداق معنون بعنوان آخر ولكن لا ندری أنّ العنوانين منطبقان على مصداق واحد أولهما مصداقان مختلفان؟ وهذا مثل ما إذا علمنا بوجود زيد فی الدار، ثمّ سمعنا صوت القرآن من الدار لا ندری هو زيد أو عمرو؟ ثمّ خرج زيد من الدار، فإن كان القارىء زيداً فقد خرج، وإن كان غيره فهو باقٍ، فهل يمكن استصحاب بقاء القارىء للقرآن فی الدار- أی بهذا العنوان لا بعنوان أنّه زيد أو عمرو- أم لا؟ ومثاله الشرعی ما إذا علم إنسان بأنّه قد إحتلم ثمّ إغتسل بعد ذلك، ثمّ رأى بعد ذلك اليوم آثار المنی فی ثوبه لا يدری أهو من الاحتلام السابق، أو من إحتلام جديد؟ فهل يمكن الإشارة إلى خصوص ذلك الأثر، فيقال: أنّ الجنابة كانت حاصلة مقارنة لخروج هذا، ولا ندری أنّه اغتسل بعد خروجه أم لا؟ فيستصحب الجنابة التی حصلت مقارنة له لا خصوص الجنابة الحاصلة فی أمس، فإنّها قد ارتفعت قطعاً، ولا خصوص الجنابة الحاصلة فی اليوم فإنّها مشكوك حدوثها. والفرق بينه وبين الكلّی فی القسم الثالث واضح فإنّ تعدّد الفردين هناك قطعی، فالحدوث بسبب واحد منهما والبقاء بسبب فرد آخر، ولكن التعدّد هنا غير ثابت لإحتمال إنطباق عنوان زيد وقارىء القرآن على شخص واحد. هذه هی الأقسام الأربعة من الاستصحاب الكلّی. أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال فی جريان استصحاب الكلّی فيه (كما مرّت الإشارة إليه) كما يجری استصحاب الفرد أيضاً. ولكن الكلام فی أنّ استصحاب الفرد هل يغنی عن استصحاب الكلّی مطلقاً، أو لا يكفی كذلك أو فيه تفصيل؟ والاحتمالات أربعة: انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۳۹ ۱- كفاية استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّی، واستدلّ لها باتّحاد الكلّی مع فرده، فيكفی استصحاب الفرد لترتّب جميع آثار الكلّی، وهذا ما ذهب إليه أكثر المحقّقين، وهو المختار. ۲- عدم الكفاية، من باب اختلاف الحيثيتين: حيثية الحدث مثلًا وحيثية خصوص الجنابة، فإنّهما عنوانان، لكلّ واحد منهما آثار غير آثار الآخر. ۳- التفصيل بين الفرد السارى وصرف الوجود، والمراد من الفرد السارى هو الأفراد الداخلة تحت العموم الاستغراقی، فإنّ حكم الجنابة عام سارٍ فی جميع أفرادها، فيغنينا استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّی، بخلاف صرف الوجود، كما فی الاستطاعة للحجّ والنصاب فی الزكاة، فإنّ صرف وجود الاستطاعة يكفی لوجوب الحجّ، كما أنّ صرف وجود النصاب يكفی لوجوب الزكاة، فلا يغنی حينئذٍ استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّی. ۴- التفصيل بين الاستصحاب فی

الشبهة الحكميّة والاستصحاب فى الشبهة الموضوعيّة، فيغنى استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّى فى الاولى دون الثانية، لأنّ الشارع فى مورد الاولى يجعل حكماً مماثلًا للواقع، ففى مورد استصحاب وجوب صلاة الجمعة مثلًا يجعل وجوباً ظاهرياً مماثلًا لوجوبها الواقعى، بخلافه فى الثانية، حيث إنّ المستصحب فيها هو الموضوع لا الحكم. إذا عرفت هذا فنقول: الصحيح من هذه الوجوه إنّما هو القول الأوّل كما أشرنا، فلا ثمرة لإستصحاب الكلّى فى هذا القسم لأنّ الكلّى لا يكون مفترقاً عن فرده، لما ثبت فى محلّه أنّ الحقّ اتّحاد الكلّى الطبيعى مع افراده، وأنّ وجود الطبيعى عين وجود افراده، وحينئذٍ آثار الكلّى تترتّب أيضاً على فرده، فمن تيقّن بالجنابة ثمّ شكّ فى الطهارة عنها يستصحب بقاء الجنابة ويرتّب عليها عدم المكث فى المسجد، الذى هو من آثار فرد الجنابة وعدم صحّة صلاته الذى هو من آثار مطلق الحدث، ولا حاجة إلى استصحاب كلّى الحدث. أمّا القول الثانى: (وهو عدم كفاية استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّى) فاستدلّ له المحقّق الأصفهانى رحمه الله فى تعليقته بما حاصله: أنّ مقتضى الدقّة أنّ التعبّد بالشىء لا معنى له إلّا التعبّد بأثره، ولا يعقل التعبّد بشىء والتعبّد بأثر غيره «۱». انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۰ والجواب عنه أوّلًا: أنّ تعدّد الكلّى والفرد إنّما هو فى الحيثية، ولا إشكال فى أنّ التعدّد الحيثى أمر ذهنى يحصل بالتحليل العقلى لا فى الخارج لأنّ الحقّ أنّ وجود الطبيعى فى الخارج عين وجود افراده كما مرّ. وثانياً: سلّمنا كونهما متعدّداً فى الخارج بالدقّة العقليّة ولكنّهما واحد بنظر العرف فإنّ العرف يرى وحدة بين حيثية الحدث وحيثية الجنابة، ولا إشكال فى أنّ المعتبر فى الاستصحاب إنّما هو الوحدة العرفيّة. والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث إنّه أفاد فى تعليقته على الرسائل عكس ما أفاد هنا، حيث قال هناك: «إنّ الكلّى والفرد بالنظر العرفى إثنان، يكون بهذا النظر بينهما التوقّف والعلّية دون الاتّحاد والعينية، فلا يكون التعبّد بالفرد عرفاً تعبّداً بالكلّى بهذا النظر وهو المعتبر فى هذا الباب» «۱». فإنّه قد مرّ أنّ المسألة على العكس، أى أنّ حيثية الكلّى وإن كانت غير حيثيّة الفرد بالدقّة العقليّة ولكنّهما عند العرف واحد. وأمّا القول الثالث: (وهو التفصيل بين الوجود السارى وصرف الوجود) فاستدلّ له بأن المستصحب الكلّى إذا كان وجوده سارياً فى افراده ككلّى الحدث فى ما إذا قيل: إن كنت محدثاً فلا تصلّ (حيث إنّ الحكم بعدم جواز الصّلاة تعلّق بكلّى الحدث ومنه سرى إلى أفراده) فإنّه يكون حينئذٍ من قبيل القضيّة الحقيقيّة، وقد ثبت فى محلّه «أنّ الحكم فى المحصورة أيضاً جرى على الطبيعة بحيث قد سرى افرادها إذ لو على أفرادها لم يمكن إذ ليس إنتهت أعدادها» «۲» ومعناه أنّ الكلّى متّحد مع فرده فاستصحاب فرده مغنٍ عن استصحاب نفسه، وأمّا إذا كان من قبيل صرف الوجود كمقدار النصاب فى الزكاة أى عشرين مثقالًا مثلًا (حيث إنّ الزكاة تجب بمجرّد تحقّق صرف الوجود من هذا المقدار) فلا يكون حينئذٍ ناظراً إلى خصوصيّات الأفراد، أى يكون لا بشرط بالنسبة إلى الأكثر من صرف الوجود، فلا يغنى استصحاب الفرد عن استصحاب الكلّى. والجواب عنه أيضاً: اتّضح ممّا مرّ من أنّ وجود الكلّى عين وجود فرده عقلًا وعرفاً، انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۱ والتعدّد بينهما إنّما هو فى الوجود الذهنى والتحليل العقلى، سواء كان الكلّى من قبيل الوجود السارى أو صرف الوجود. وأمّا القول الرابع: (وهو التفصيل بين الشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة) فاستدلّ له بأنّ المختار فى الشبهة الحكميّة هو جعل الحكم المماثل، ولا إشكال فى أنّ الحكم المجعول كالوجوب مصداق للفرد ولكلّى الطلب معاً، فيغنى استصحاب الوجوب عن استصحاب كلّى الطلب، بخلاف الشبهة الموضوعيّة كالجنابة، حيث إنّ حيثية الجنابة غير حيثية الحدث. والجواب أيضاً اتّضح ممّا مرّ من أنّ تعدّد الحيثيتين إنّما هو فى الذهن لا فى الخارج. أمّا القسم الثانى: فقد مرّ مثاله الشرعى والعرفى، ومن أمثلته الشرعيّة ما إذا علم إجمالًا بحدوث البول أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة، ثمّ توضّأ ولم يغتسل، فإن كان الحدث من البول فقد زال، وإن كان من المنى فهو باقٍ، فيستصحب كلّى الحدث المشترك بين البول والمنى ويترتّب عليه الأثر المشترك كحرمة مسّ المصحف وعدم جواز الدخول فى الصّلاة ونحوهما ممّا يشترط بالطهارة، فيجب عليه حينئذٍ الغسل مضافاً إلى الوضوء. هذا إذا كان مسبوقاً بالطهارة، وأمّا لو كان مسبوقاً بالحدث الأصغر فلا يجب عليه أزيد من الوضوء لأنّه لا يعلم أنّ خروج البلل المشتبه هل أوجب له تكليفاً جديداً، أو لا؟ فيجوز له استصحاب عدم الجنابة، وأمّا استصحاب عدم الحدث الأصغر فهو غير جارٍ، لأنّ المفروض وجوده، فيجب عليه حينئذٍ الوضوء فقط. وكيف كان فقد ذهب أكثر المحقّقين إلى حجّية هذا القسم لكن فى خصوص ما إذا لم يكن أثر

الكلّى مبايناً مع أثر الفرد والخصوصيّات الفرديـة، كما إذا علمنا إجمالًا بنجاسـة الثوب ولم نعلم أنه دم أو بول، حيث إنّ أثر النجاسـة بالـدم وجوب الغسل مرّه وأثر النجاسـة بالبول وجوب الغسل مرّتين فيجرى استصـحاب بقاء النجاسـة بعد الغسل مرّة ويجب الغسل مرّة اخرى. وأمّا إذا كان أثر الكلّى مبايناً مع أثر الفرد كما فى المثال المشـهور المذكور آنفاً (مثال البول والمنى حيث إنّ أثر البول وجوب الوضوء وأثر المنى وجوب الغسل وهما أثران متباينان) وكما انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۲ إذا علمنا بشرب حيوان من الإناء، ودار أمره بين الكلب والخنزير، فإن كان كلباً وجب التعفير والغسل مرتين بالماء القليل، ولو كان خنزيراً وجب الغسل سـبع مرّات من دون تعفير، ففى هـذه الصورة لا ـ تصل النوبـة إلى استصـحاب كلّى الحـدث لإثبات وجوب الوضوء والغسل معاً فى المثال الأوّل، ولإثبات وجوب رعايـة ما إعتبر فى التطهير من نجاسـة الكلب والخنزير معاً فى المثال الثانى، بل تجرى قاعـدة الاحتياط والاشـتغال فقط لإثبات وجوب رعاية كلا الأثرين. أقول: هذا- ولكن الصحيح أنّ هذا النوع من الاستصحاب ليس من مصاديق استصحاب الكلّى بل إنّه فى الواقع من قبيـل استصـحاب الفرد المبهم، وإن شـئت قلت: يجرى استصـحاب الفرد المبهم ويترتّب نفس مـا يترتّب على استصـحاب الكلّى، ففى مثال العصـفور والغراب مثلًا نشـير إلى ذلك الفرد من الطائر المبهم الـذى دخل الـدار فى ساعـة كـذا ورآه بعينه من دون معرفة حاله، ويستصـحب شـخص ذلك الفرد المبهم، ولعلّ مراد القائلين بالكلّى أيضاً ذلك. ثمّ إنّه قد أورد على هذا القسم من استصـحاب الكلّى بوجـوه: الـوجه الأـوّل: إختلال بعض أركـان الاستصـحاب فيه، لـدورانه بين مـا هو مقطوع الانتفـاء وهو وجود الفرد القصـير، ومـا هو مشـكوك الحـدوث من الأوّل، وهو الفرد الطويل المحكوم بالعـدم بمقتضـى الأصل. واجيب عنه: بأنّ هذا كلّه ممّا يضـرّ باستصـحاب نفس الفرد الطويل أو القصير بعينه، أى استصحاب خصوصية الفرد، وأمّا استصحاب القدر المشترك بينهما فلا مانع منه وذلك لتحقّق أركـانه من اليقين السابق والشكّ اللاحق وغيرهما من الامور المعتبرة فى حجّيـة الاستصـحاب. الوجه الثانى: أنّ الشكّ فى بقاء الكلّى مسبّب عن الشكّ فى حدوث الفرد الطويل، فإذا إرتفع الشكّ عن حدوثه تعبّداً باستصـحاب عدم حدوثه علم بعدم بقاء الكلّى تعبّداً، وذلـك لحكومـة الأصـل السـببى على الأصل المسـبّبى. وفيه أوّلًا: منع كون الشكّ فى بقاء الكلّى مسـبّباً عن الشكّ فى حـدوث الفرد الطويل لأنّ الكلّى عين الفرد خارجاً ولا تسـبّب بينهما، والمعتبر فى أحكام السـبب والمسبّب أن تكون حادثة خارجية مسبّبة عن حادثة اخرى، ولاـزمه تعـدّد الحادثتين. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۳ ثانياً: سـلّمنا، ولكن يعتبر فى حكومـة الأصل السـببى على المسـبّبى أن يكون المسـبّب من الآثار الشـرعيّة للسبب، بينما تكون السببيّة والمسبّبية فى المقام عقلياً على فرض قبولها. وثالثاً: إنّا نمنع كون الشكّ فى بقاء الكلّى وعدمه مسـبّباً عن الشكّ فى حدوث الفرد الطويل، بل أنّه مسـبّب عن أنّ الحادث المعلوم حدوثه هل هو الفرد القصـير المعـدوم حتّى يكون الكلّى معلوم الارتفاع، أو هو الفرد الطويل حتّى يكون معلوم البقاء؟ أى الشكّ فى بقاء الكلّى مسـبّب عن دوران الفرد بين القصـير والطويـل. وبعبـارة اخرى: أنّ الكلّى ينعـدم بانعـدام جميـع أفراده، فيكـون عـدم الكلّى مسـبّباً عن عـدم الفرد الطويل والقصـير معاً، لا مسـبّباً عن خصوص عـدم فرده الطويل. وبعبارة اخرى: إنّ الكلّى ينعدم بانعدام جميع أفراده فيكون عدم الكلّى مسـبّباً عن عدم فرد الطويل والقصـير معاً، لا مسبّباً عن خصوص عدم فرده الطويل. ولكنّه غير تامّ لأنّ المفروض أنّ زمان جريان استصـحاب الكلّى مـا إذا علمنا بإنعـدام الفرد القصير، فالشكّ فى بقائه ناشٍ من الشكّ فى حـدوث الفرد الطويل وعـدمه، فإن كان الطويل حادثاً كان الكلّى باقياً، وإلّا فلا، من غير دخل لحـدوث القصـير وعـدمه، فتدبّر جيّداً. الوجه الثالث: أنّ من شـرائط حجّية الاستصـحاب وحدة القضـيّة المتيقّنـة والمشـكوكة، أى تعلّق اليقين والشكّ بشـىء واحد، وهذا فى المقام غير حاصل، لأنّ وجود الكلّى ضـمن أحد أفراده غير وجوده ضـمن فرد آخر، فإنّ نسبة الكلّى إلى افراده نسبة الآباء إلى الأبناء، لا نسـبة أب واحـد إلى أبناء متعـدّدين، وحينئـذٍ يصـير الاستصحاب من قبيل استصحاب الفرد المردّد، وهو غير حجّة. واجيب عنه أوّلًا: بأنّه «إنّما يرد ذلك بعد تسليم كون الطبيعى مع الأفراد كـذلك عرفـاً لو أردنـا استصـحاب الفرد المردّد دون ما إذا أردنا استصـحاب الكلّى، فإنّ المعلوم هو حيوان خارجى متشـخّص يكون الكلّى موجوداً بوجوده، وشكّ فى بقاء ذاك الحيوان بعينه فلا إشكال فى جريان الأصل فيه» «۱». ويمكن الجواب عنه ثانياً: بما مرّ من أنّ هذا القسم من الكلّى فى الحقيقة إلى استصـحاب انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۴ الفرد، أى استصحاب تلك الحصّه الخاصّة المتيقّنة

وإن كان بعض خصوصيّاتها مبهمة، فنقول: أنّ الطائر الذى دخل الدار فى ساعة كذا بعينه موجود الآن وإن شككنا فى أنّه كان غراباً أو عصفوراً لظلمة أو شبهها. الوجه الرابع: أنّه يرد على هذا الاستصحاب ما يرد على جريان الاستصحاب فى الشبهات المفهوميّة كاستصحاب بقاء النهار فى ما إذا شككنا فى أنّ النهار هل هو ما ينتهى إلى سقوط قرص الشمس أو يبقى إلى زوال الحمرة (فإنّ الاستصحاب فيه غير جارٍ لعدم الشكّ فى أمر خارجى فإنّ سقوط القرص معلوم وعدم زوال الحمرة أيضاً معلوم، فالأمر دائر بين المعلومين، وإنّما الشكّ فى إنطباق مفهوم النهار على أحدهما) فإنّ الأمر فى المقام أيضاً دائر بين المعلومين، لأنّ الحيوان الخارجى إذا كان غراباً فهو باقٍ قطعاً، وإذا كان عصفوراً فهو معدوم قطعاً، وإنّما الشكّ فى إنطباق عنوان الغراب أو العصفور عليه. والجواب عنه واضح: لأنّ قياس المقام على الشبهة المفهومية مع الفارق، فإنّ الشكّ فى الشبهة المفهوميّة إنّما هو فى المعنى اللغوى، أو العرفى ولا يسرى إلى الخارج أصلًا، بخلاف ما نحن فيه فإنّ الشكّ فيه فى بقاء عمر الطائر خارجاً، أى بقاء نفس ذلك الحيوان المتيقّن وجوده فى الخارج سابقاً.

الشبهة العبائيّة

ثمّ إنّ هيهنا شبهة سمّيت بالشبهة العبائيّة، وهى فى الواقع إشكال خامس على جريان الاستصحاب فى القسم الثانى من استصحاب الكلّى، ومنسوبة إلى المحقّق السيّد إسماعيل الصدر رحمه الله وحاصلها: أنّه لو علمنا بإصابة النجاسة أحد طرفى العباءة من الأيمن والأيسر ثمّ طهّرنا الطرف الأيمن فطهارته تورث الشكّ فى بقاء النجاسة فى العباءة، لاحتمال أن تكون النجاسة المعلومة قد أصابت الطرف الأيسر فيجرى فيه استصحاب بقاء النجاسة، فإذا لاقت اليد مثلًا الطرف الأيسر كانت محكومة بالطهارة (لأنّ ملاقى بعض الأطراف فى الشبهة المحصورة طاهر) أمّا إذا لاقت بعد ذلك الطرف الأيمن وجب الحكم بنجاستها مع أنّ الأيمن طاهر على المفروض، وذلك لأنّ النجاسة فى العباءة باقية بحكم الاستصحاب وليست خارجة انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۵ عن الطرفين، وقد لاقت اليد كليهما، فلا محيص عن القول بنجاسة اليد بعد إصابة الطرف الطاهر، وهذا من العجائب، فلابدّ من رفع اليد عن جواز استصحاب الطهارة هنا الذى هو من قبيل استصحاب القسم الثانى من الكلّى. وقد وقع الأعلام فى حيص وبيص فى حلّ هذه المشكلة. فأجاب المحقّق النائينى رحمه الله فى الدورة الاولى من خارج الاصول بجواب، وفى الدورة الثانية بجواب آخر. أمّا الجواب الأوّل: فهو «إنّ الاستصحاب الجارى فى مثل العباءة ليس من استصحاب الكلّى فى شىء لأنّ استصحاب الكلّى إنّما هو فيما إذا كان الكلّى المتيقّن مردّداً بين فرد من الصنف الطويل وفرد من الصنف القصير، كالحيوان المردّد بين البق والفيل على ما هو المعروف، بخلاف المقام فإنّ الشكّ فيه فى خصوصيّة محلّ النجس مع العلم بخصوصيّة الفرد، والشكّ فى خصوصيّة المكان أو الزمان لا يوجب كلّية المتيقّن، فليس الشكّ حينئذٍ فى بقاء الكلّى وارتفاعه حتّى يجرى الاستصحاب فيه، كما إذا علمنا بوجود زيد فى الدار فانهدم الطرف الشرقى منها، فلو كان زيد فيه فقد مات بانهدامه، ولو كان فى الطرف الغربى فهو حى، فحياة زيد وإن كانت مشكوكاً فيها إلّاأنّه لا مجال معه لاستصحاب الكلّى» «۱». وأورد عليه مقرّره المحقّق: بأنّ الإشكال ليس فى تسمية الاستصحاب الجارى فى مسألة العباءة باستصحاب الكلّى، بل الإشكال إنّما هو فى أنّ جريان استصحاب النجاسة لا يجتمع مع القول بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة، سواء كان الاستصحاب من قبيل استصحاب الكلّى أو الجزئى» «۲». ولكن يمكن الدفاع عن المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ مقصود المحقّق إنّما هو إثبات سلامة استصحاب القسم الثانى من الكلّى من الإشكال وهو حاصل بجوابه. نعم، يمكن الإيراد عليه بأنّ قياس ما نحن فيه بمثال وجود زيد فى الدار مع الفارق، لأنّ البحث فى ما نحن فيه ليس فى خصوصيّة المكان وأنّ النجاسة هل وقعت فى الطرف الأيمن أو الطرف الأيسر؟ بل الكلام فى تنجّس العباءة (فإنّها تتنجّس بالملاقاة) وإنّ نجاستها هل هى انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۶ باقية ضمن فردها الأيمن أو الأيسر أو لا؟ نظير ما إذا علمنا بنجاسة كلّى الإناء ولا نعلم بوجوده ضمن الإناء الأيمن أو الإناء الأيسر، فالاستصحاب من قبيل القسم الثانى من الكلّى على مبنى القوم، وبعبارة اخرى: العباءة ليست ظرفاً للنجاسة، بخلاف مثال زيد

فی طرفی الدار، بل العباءة تتنجّس بنفسها ثمّ نشکّ فی ارتفاع نجاستها. وأما الجواب الثانی: فهو «إنّ الاستصحاب المدّعی فی المقام لا ـ یمکن جریانه فی مفاد کان الناقصة بأن یشار إلی طرف معیّن من العباءة ویقال: إنّ هذا الطرف کان نجساً وشکّ فی بقائها فالإستصحاب یقتضی نجاسته، وذلک لأنّ أحد طرفی العباءة مقطوع الطهارة والطرف الآخر مشکوک النجاسة من أوّل الأمر، ولیس لنا یقین بنجاسة طرف معیّن یشکّ فی بقائها لیجری الاستصحاب فیها، نعم یمکن اجراؤه فی مفاد کان التامّة بأن یقال: أنّ النجاسة فی العباءة کانت موجودة وشکّ فی إرتفاعها فالآن کما کانت، إلّاأنّه لا تترتّب نجاسة الملاقی علی هذا الاستصحاب إلّاعلی القول بالأصل المثبت» «۱». وقد ذکر له بعض الأعاظم رحمه الله مثالًا آخر وهو «أنّه لو وجب علیه إکرام عالم وکان فی البیت شخصان یعلم کون أحدهما عالماً فخرج أحدهما من البیت وبقی الآخر یجری استصحاب بقاء العالم فی البیت ویترتّب علیه أثره لو کان له، لکن لا یثبت کون الشخص الموجود عالماً یکون إکرامه عملًا بالتکلیف»» .ولکن یرد علیه: أنّ هذا لیس من الأصل المثبت بل هو من قبیل ضمّ الوجدان إلی الأصل، لأنّ ملاقاة الید مثلًا بالعباءة متیقّن بالوجدان، ونجاسة العباءة معلومة بالتعبّد فتثبت نجاسة الملاقی، وهذا نظیر ما إذا تنجّس خصوص أحد طرفی العباءة ولم نعلم بطهارته بعد ذلک ولاقاه شیء فلا إشکال فی نجاسة الملاقی حینئذٍ. وإن شئت قلت: من الآثار الشرعیّة للشیء النجس نجاسة ملاقیه وبعد إثبات نجاسة العباءة فی ما نحن فیه بإستصحاب کلّی النجاسة تترتّب علیها نجاسة ملاقیه وهو الید. وأمّا قیاسه بمثال العالم الموجود فی الدار فی کلمات بعض الأعاظم قیاس مع الفارق فإن تنظیر المقام به إنّما یتمّ فیما إذا قلنا بنجاسة الید بمجرّد ملاقاتها بالطرف الأوّل، أی قلنا بنجاسة انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۷ ملاقی بعض أطراف العلم الإجمالی، ولیس کذلک. الجواب الثالث: ما أفاده بعض الأعلام وحاصله: أنّ هذا یکون فی الواقع التحقیق العبائی لا الشبهة العبائیة، أی نحکم بنجاسة الملاقی لطرفی العباءة تعبّداً من باب جریان استصحاب کلّی النجاسة فی العباءة، فإنّ من آثار هذا الاستصحاب هو الحکم بنجاسة الملاقی، ولا منافاة بین الحکم بطهارة الملاقی فی سائر المقامات والحکم بنجاسته فی مثل المقام، للأصل الحاکم علی الأصل الجاری فی الملاقی، فإنّ التفکیک فی الاصول کثیر جدّاً، ولا تناقض فی عالم التعبّد والاعتبار «۱». ویرد علیه أنّه لا یجوز مثل هذا التعبّد لجهتین. فأوّلًا: أنّ نجاسة الملاقی من شؤون نجاسة الملاقی، وهو فی المقام لیس نجساً لأنّ المفروض أنّ الطرف الثانی طاهر، وملاقی الطاهر لا یتنجّس، کما أنّ المفروض أنّه لا یحکم بنجاسة الملاقی للطرف الأوّل. وثانیاً: سلّمنا أنّه لا تناقض فی عالم التعبّد عقلًا ولکن الوجدان یحکم بأنّ مثل هذا التعبّد أمر عجیب جدّاً یوجب إنصراف أدلّة الاستصحاب عنه بلا ریب، وإن شئت قلت: مثل هذا التعبّد لا یمکن إثباته بمجرّد الاطلاق، بل یحتاج إلی دلیل صریح الدلالة قوی السند جدّاً. الجواب الرابع: ما هو الصحیح، وهو أنّ مثل هذا الاستصحاب لیس من قبیل استصحاب القسم الثانی من الکلّی، لأنّ استصحاب القسم الثانی عبارة عن استصحاب فرد واحد مجهول الصفات، أی الفرد المبهم المتیقّن وجوده فی الخارج، بینما الفرد فی ما نحن فیه مردّد بین فردین خارجیین، فهو نظیر ما إذا علمنا بنجاسة أحد الإنائین ثمّ علمنا بإنعدام أحدهما ولا نعلم هل المعدوم هو الإناء النجس أو الإناء الطاهر؟ فلا إشکال فی عدم جواز استصحاب نجاسة کلّی أحدهما فی مثل ذلک، لتبدّل الموضوع الناشیء من انعدام أحدهما فی الخارج. فإنّ المفروض فی ما نحن فیه أنّ أحد الطرفین صار طاهراً قطعاً، فتبدّل عنوان «هما» ب «هو» فلیس المتیقّن نجاسة کلّی أحدهما بل المتیقّن نجاسة الفرد المردّد بین ما صار طاهراً یقیناً وبین ما هو مشکوک نجاسة، فهو من قبیل استصحاب الفرد المردّد الذی لا إشکال فی عدم انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۸ جریانه فی أمثال المقام لتبدّل الموضوع. إن قلت: فلیکن إتیان الصّلاة فی مثل هذا العباءة جائزاً. قلنا: کلّا، لأنّ أحد أطراف العلم الإجمالی باقٍ علی حاله بعد تنجّزه، وقد ثبت فی محلّه بقاء تنجّز العلم الإجمالی بالنسبة إلی الافراد الباقیة ولو بعد إنعدام بعض الأطراف، فالحکم بعدم جواز الصّلاة حینئذٍ لیس من باب استصحاب النجاسة، بل هو ناشٍ عن وجوب الاحتیاط الحاصل من العلم الإجمالی، والفرق بینهما ظاهر. أمّا استصحاب القسم الثالث: ففی حجّیته وعدم حجّیته وجوه ثلاثة: الأوّل: عدم الحجّیة مطلقاً، وهو المعروف بین الأصحاب. الثانی: الحجّیة مطلقاً، ولا نعرف من یقول به بالاسم والعنوان. الثالث: تفصیل شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله فی فرائده بین ما إذا إحتمل وجود الفرد الآخر مقارناً لخروج الفرد الأوّل، وما إذا احتمل وجوده مقارناً لوجود الفرد الأوّل،

فهو حجّة فى الثانى دون الأوّل. والصحيح هو القول الأوّل، ودليله واضح، لإعتبار وحدة متعلّق اليقين والشكّ فى الاستصحاب الذى يعبّر عنه بلزوم اتّحاد القضية المتيقّنة والقضية المشكوكة، وهى مفقودة فى المقام لأنّ متعلّق اليقين فيه إنّما هو وجود الإنسان ضمن زيد، بينما المشكوك هو وجود الإنسان ضمن عمرو، وقد ثبت فى محلّه أنّ وجود الكلّى الطبيعى فى الخارج يكون متعدّداً بتعدّد أفراده وإن كان متّحداً معها فى الذهن، ولا إشكال فى أنّ المستصحب فى ما نحن فيه إنّما هو وجود الكلّى فى الخارج لا الموجود فى الذهن. واستدلّ الشيخ الأعظم رحمه الله لجريان الاستصحاب فى القسم الأوّل من قسمى الثالث (وهو ما إذا وقع الشكّ فى وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأوّل) بما إليك نصّه: «لإحتمال كون الثابت فى الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً فيتردّد الكلّى المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجى على نحو لا يرتفع بإرتفاع الفرد المعلوم إرتفاعه وأن يكون على نحو يرتفع بإرتفاع ذلك الفرد، فالشكّ إنّما هو فى مقدار استعداد ذلك الكلّى، واستصحاب عدم حدوث انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۴۹ الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلّى». فحاصل كلامه: أنّه فى القسم الأوّل يحتمل أن يكون الثابت فى الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً بخلاف القسم الثانى فلا يحتمل فيه ذلك، فيجرى الاستصحاب فى الأوّل دون الثانى. ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ المتيقّن إنّما هو وجود كلّى الإنسان ضمن وجود زيد، وأمّا المشكوك فهو وجود كلّى الإنسان ضمن عمرو، فالموضوع المستصحب على كلّ حال ليس واحداً لما مرّ كراراً من أنّ وجود الطبيعى فى ضمن فرد غير وجوده فى ضمن فرد آخر. بقى هنا امور: الأمر الأوّل: قد استثنى الأعاظم من القسم الثالث ما يتسامح فيه العرف، فيعدّون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمرّ الواحد، وهو ما إذا كان الفردان من قبيل المرتبة الشديدة والمرتبة الضعيفة من شىء واحد، كما إذا علمنا بالسواد الشديد فى محلّ، وشككنا فى تبدّله بالبياض أو بسواد خفيف، ففى هذه الصورة لا إشكال فى جريان الاستصحاب، لأنّ العبرة فى جريان الاستصحاب كون الوجود اللاحق استمراراً للوجود السابق بنظر العرف ولو كان مغايراً معه بالدقّة العقليّة. أقول: الحقّ فى المسألة أنّ الفرد السابق متّحد مع الوجود اللاحق حتّى بالدقّة العقليّة وذلك لإتّصال مراتب الشديدة والضعيفة فى شىء واحد، وقد ثبت فى محلّه أنّ الإتّصال دليل الوحدة الحقيقيّة الخارجيّة، ولذلك إستشكل القائلون بأصالة الوجود على القائلين بأصالة الماهيّة بأنّ لازم هذا القول هو القول بأفراد غير متناهية من الماهيات بين حاصرين فى مراتب التشكيك، ولا يرد هذا الإشكال على القائلين بأصالة الوجود لأنّ الوجود المتّصل عندهم واحد فقط. فلو قلنا بتعدّد الوجود فى ما نحن فيه من باب تعدّد المراتب لورد نفس الإشكال على القائلين بأصالة الوجود أيضاً. الأمر الثانى: إذا صارت القضيّة عكس ما مرّ فى الأمر الأوّل، فيرى العقل الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد، لكن العرف يعدّونهما فردين، فهى عند العقل لا تكون من قبيل القسم الثالث من الكلّى، نظير ما إذا زال الوجوب (كوجوب صلاة العيد فى عصر انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۰ الحضور مثلًا بالنسبة إلى عصر الغيبة) ولا نعلم هل بقى مطلق الطلب ضمن الاستحباب، أو لا؟ فهل يمكن استصحاب مطلق الطلب الذى كان موجوداً ضمن فرده الواجب، أو لا؟ الصحيح هو عدم الجريان لأنّ الميزان فى هذه الموارد إنّما هو نظر العرف، والمفروض أنّ ما نحن فيه يكون عنده من قبيل القسم الثالث من الكلّى. نعم يمكن المناقشة فى المثال المزبور الذى ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله للمقام لأنّه يمكن أن يقال: بأنّ الاستحباب والوجوب مرتبتان من شىء واحد (وهو الطلب): المرتبة الضعيفة والمرتبة الشديدة، فيرى العرف أيضاً أحدهما مع الآخر كالمستمرّ الواحد. الأمر الثالث: ربّما يرد على تفصيل الشيخ الأعظم رحمه الله وجريان الاستصحاب فى الصورة الاولى من القسم الثالث من استصحاب الكلّى (وهو ما إذا احتمل وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد الأوّل) «أنّه إذا قام أحد من النوم واحتمل جنابته فى حال النوم، لم يجز له الدخول فى الصّلاة مع الوضوء وذلك لجريان استصحاب الحدث حينئذٍ بعد الوضوء، لاحتمال إقتران الحدث الأصغر مع الجنابة، وهى لا ترتفع بالوضوء، والظاهر أنّه لا يلتزم بهذا الحكم الشيخ الأعظم رحمه الله وغيره فإنّ كفاية الوضوء حينئذٍ من الواضحات وهذا يكشف عن عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث مطلقاً» «۱». أقول: بل يرد عليه: أنّ لازم كلامه جريان استصحاب بقاء المعلوم بالإجمال فى كثير من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين، ونتيجته وجوب الإتيان الأكثر بحكم الاستصحاب، فإذا دار الأمر فى الدَين مثلًا بين كونه مائة درهم فقط أو مع إضافة مائة منّ من الحنطة، فإذا أدّى

القدر المعلوم وهو الدراهم وبعد ذلك شكّ في بقاء كلّي الدَين المشترك بينهما وبين الحنطة يجوز له استصحاب كلّي الدَين، وحينئذٍ لا يحصل له البراءة إلّاباداء الحنطة أيضاً، وكذا أشباهه من الأمثلة التي لا نظن التزام أحد من المحقّقين بها. وقد قام جماعة من الأعلام منهم المحقّق النائيني رحمه الله في مقام الدفاع عن الشيخ رحمه الله. بما حاصله: أنّ المستفاد من قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...» وقوله تعالى: «وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا» أنّ الوضوء والغسل فردان متضادّان لا يجتمعان في آن انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۱ واحد، أي وجوب الوضوء مختصّ بغير الجنب بمقتضى المقابلة لأنّ التقسيم قاطع للشركة، فالمكلّف بالوضوء هو كلّ محدث لا يكون جنباً، أي موضوع وجوب الوضوء مركّب من أمرين: كون المكلّف محدثاً وعدم كونه جنباً، وهذا حاصل في المثال، لأنّ هذا الذي قام من نومه ويحتمل كونه جنباً حين النوم تجري في حقّه أصالة عدم تحقّق الجنابة، فكونه محدثاً محرز بالوجدان، وكونه غير جنب محرز بالتعبّد الشرعي فيدخل تحت قوله تعالى: «فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ...» فيكون الوضوء في حقّه رافعاً للحدث، ولا مجال حينئذٍ لوجوب الغسل لمكان التنافي والتضادّ، ولا مجال لجريان استصحاب بقاء كلّي الحدث لكونه محكوماً بالأصل الموضوعي وهو عدم كونه جنباً» «۱». ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ الاستصحاب ناظر إلى الحكم الظاهري مع أنّ المستفاد من الآية حكمان واقعيان، والتنافي بين الحكمين الواقعيين لا يستلزم التنافي بينهما في الحكم الظاهري. ثانياً: أنّ هذا الجواب يختصّ بمسألة الوضوء والغسل، ولا يجري في غيره ممّا ذكرنا من الأمثلة. هذا هو الوجه الأوّل في الدفاع عن الشيخ رحمه الله. وهنا وجه آخر أفاده بعض الأعاظم، وحاصله: أنّ كلّي الحديث لا يترتّب عليه أثر شرعي بل الأثر إنّما يترتّب على خصوص الحدث الأصغر أو الحدث الأكبر، فلا يمكن نقض كلام الشيخ رحمه الله باستصحاب كلّي الحدث. وفيه: أنّه لو سلّم عدم ترتّب الأثر الشرعي على كلّي الحدث فهذا الجواب يختصّ بهذا المثال، ولا يجري في غيره من الأمثلة كمثال الدَين، فالإشكال الذي أوردوه على شيخنا الأعظم من هذه الناحية وارد عليه. هذا تمام الكلام في استصحاب القسم الثالث من الكلّي. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۲ أمّا القسم الرابع: ففي حجّية جريان الاستصحاب فيه وعدمها أقوال ثلاثة: ۱- أنّه يجري مطلقاً ولكنّه مبتلى بالمعارض غالباً، وهذا ما ذهب إليه بعض أعاظم العصر. ۲- عدم الجريان مطلقاً، وهو المختار. ۳- ما ذهب إليه المحقّق الهمداني رحمه الله في مصباح الفقيه من التفصيل الآتي ذكره. أمّا القول الأوّل: فاستدلّ له بتمامية أركان الاستصحاب وتشييد نظامه في هذا القسم فإنّ أحد العنوانين وإن إرتفع يقيناً إلّاأنّ لنا يقيناً بوجود الكلّي في ضمن عنوان آخر، فنشكّ في ارتفاعه لاحتمال انطباقه على فرد آخر غير الفرد المرتفع يقيناً (فإذا علمنا بأنّ زيداً كان في الدار ثمّ سمعنا قراءة القرآن من الدار واحتملنا أنّ القاريء هو زيد أو غيره ثمّ خرج زيد عن الدار فحينئذٍ نقول: العلم بوجود كلّي الإنسان كان حاصلًا والآن نشكّ في بقائه لاحتمال تعدّد الفردين: زيد وقاريء القرآن) فبعد اليقين بوجود الكلّي المشار إليه والشكّ في ارتفاعه لا مانع من جريان الاستصحاب فيه. نعم قد يبتلى هذا الاستصحاب بالمعارض، كما إذا علم بالجنابة ليلة الخميس مثلًا وقد إغتسل منها، ثمّ رأى منيّاً في ثوبه يوم الجمعة، فيعلم بأنّه كان جنباً حين خروج هذا المني ولكن يحتمل كون المنيّ من الجنابة التي قد إغتسل منها كما يحتمل كونه من غيرها، فإستصحاب كلّي الجنابة مع الغاء الخصوصيّة وإن كان جارياً في نفسه، إلّاأنّه معارض باستصحاب الطهارة الشخصيّة فإنّه على يقين بالطهارة حين ما إغتسل من الجنابة ولا يقين بارتفاعها لإحتمال كون ذلك الأثر من تلك الجنابة، فيقع التعارض بينه وبين استصحاب الجنابة، فيتساقطان ولابدّ من الرجوع إلى أصل آخر «۱». أقول: بعد سقوط الأصل من الجانبين يكون هذا الإنسان كخلق الساعة، وقد وقع الكلام فيه في محلّه من أنّ من خلق من ساعته كآدم مثلًا هل يجوز له الصّلاة لأنّ الحدث مانع، أو لا يجوز لأنّ الوضوء شرط؟ فكلّ ما اخترنا هناك يجري هنا، لعدم جريان أصل من ناحية الطهارة والحدث، وسيأتي قريباً الجواب عن هذا القول عند ذكر دليل القول الثاني. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۳ أمّا القول الثاني: فحاصل ما استدلّ له أنّه يرجع إلى التمسّك بعموم لا تنقض في الشبهة المصداقيّة، لأنّه يحتمل أن يكون رفع اليد عن اليقين السابق من قبيل نقض اليقين باليقين فإنّ احتمال انطباق هذا الأثر على الجنابة المعلوم ارتفاعها مساوق لإحتمال تحقّق اليقين بارتفاع الجنابة الحادثة عند حدوث هذا الأثر. إن قلت: أنّه لا معنى للشكّ في تحقّق اليقين وعدمه، لأنّ اليقين من الصفات النفسانية التي لا يمكن تطرّق الشكّ إليها فإمّا

يعلم بوجوده فى عالم النفس أو يعلم بعدمه. قلت: إنّ متعلّق حكم الشارع بالإبقاء نفس الجنابة الخارجية الحاصلة عند وجود هذا الأثر، وإنّما أخذ هذا العنوان (الجنابة الحاصلة عند وجود الأثر) للاشارة إلى الموجود الخارجى، وإلّا فلا دخل لهذا العنوان فى الحكم الشرعى بلا إشكال، فلو علم بارتفاع الجنابة الخارجية (بأى عنوان كان وبأيّة إشارة فرضت) فقد حصلت الغاية وهو اليقين بارتفاع الجنابة وكان رفع اليد عن المتيقّن السابق من قبيل نقض اليقين باليقين فإحتمال إنطباق عنوان المتيقّن فى المقام على الجنابة المعلوم ارتفاعها يوجب احتمال كون رفع اليد عنه من قبيل نقض اليقين باليقين فلا يصحّ التمسّك بعموم «لا تنقض» لإثبات بقائها. والحاصل: أنّ اليقين والشكّ وإن كانا من الامور النفسانيّة التى لا يمكن الشكّ فى تحقّقها، ولكن الكلام هنا فى متعلّق اليقين، فقد يكون العنوان الذى أخذ فى متعلّقه منطبقاً على عنوان آخر فى الخارج، ومجرّد هذا الاحتمال يوجب احتمال تحقّق اليقين بارتفاع الجنابة فى المثال ولو بعنوان آخر، فالشكّ إنّما هو فى انطباق العنوانين اللذين تعلّق بهما الشكّ واليقين، فتأمّل فإنّه دقيق. هذا كلّه بالنسبة إلى القول الثانى. وأمّا القول الثالث: فهو تفصيل المحقّق الهمدانى رحمه الله بين ما ذكرنا من المثال فيجرى فيه الاستصحاب وبين ما إذا علم الإنسان باحتلامه ليلة السبت ولم يغتسل منها بل عوّض ثوبه فقط، ثمّ نام واغتسل بعد الإستيقاظ ثمّ نام فى ليلة الأحد ورأى أثر الجنابة فى ثوبه بعد الإستيقاظ، فهو يحتمل أن يكون هذا الأثر من الإحتلام الذى يحتمل وقوعه فى النوم الثانى من ليلة السبت، أو من الإحتلام المحتمل وقوعه فى ليلة، الأحد، فإن كان من الأوّل فلا أثر لهذا الإحتلام، لأنّه من قبيل وقوع الحدث بعد الحدث، وإن كان من الثانى فيجب الغسل عنها، انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۴ وحيث إنّه لا يعلم أهو من هذا أو ذاك فلا يكون هذا العلم الإجمالى منجّزاً، لسقوط أحد طرفيه عن الأثر قبل تنجّزه. وبالجملة فرق بين ما إذا علم بحدوث تكليف جديد عند تحقّق هذا الأثر، وبين ما إذا لم يعلم بتحقّقه فلا يجرى الاستصحاب فى الثانى ويجرى فى الأوّل. ويمكن الجواب عنه بأنّ المستصحب إنّما هو وجود الجنابة عند وقوع هذا الأثر. (سواء كان لخروجه أثر فى الجنابة أم لا) وهو متيقّن فى السابق، ومشكوك بقائه فى اللاحق فى الصورتين فإن كان الاستصحاب جارياً فى الصورة الاولى فهو جارٍ هنا أيضاً وإن لم يكن جارياً هناك فكذلك هنا.

التنبيه الخامس: استصحاب الامور التدريجيّة

قد يكون المستصحب من الامور الثابتة القارّة وقد يكون من الامور التدريجيّة غير القارّة كالحركة والزمان، فهل يختصّ الاستصحاب بالقسم الأوّل، أو يجرى فى القسم الثانى أيضاً؟ فلابدّ لتفصيل الكلام فيه من البحث فى مقامات ثلاث: الأوّل: فى الاستصحاب فى نفس الزمان كاليوم والليل. الثانى: فى الاستصحاب فى التدريجيّات المشابهة للزمان، أى ما تكون طبيعتها سيّالة كالحركة فى المكان أو سيلان الدم والتكلّم وقراءة القرآن وسيلان الماء من العيون. الثالث: فى الاستصحاب فى الامور الثابتة المقيّد بالزمان كزيد فى يوم كذا فيما إذا صار زيد موضوعاً لحكم من الأحكام مقيّداً بالزمان. أمّا المقام الأوّل: فإستشكل فى جريان الاستصحاب فيه بامور ثلاثة: أوّلها: أنّه يعتبر فى الاستصحاب الشكّ فى البقاء، والبقاء معناه وجود الشىء فى الزمان ثانياً، وهو لا يتصوّر لنفس الزمان، وإلّا يستلزم أن يكون للزمان زمان آخر، وهكذا ... فيتسلسل. ثانيها: الإشكال بتبدّل الموضوع، لأنّ الساعة المتيقّنة غير الساعة المشكوكة، مع أنّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۵ المعتبر فى حجّية الاستصحاب بقاء الموضوع، أى وحدة القضية والمشكوكة. ثالثها: رجوعه إلى الأصل المثبت غالباً، لأنّ المراد من استصحاب النهار مثلًا إمّا إثبات وقوع الإمساك فى النهار، وهو لازم عقلى لبقاء النهار، أو إثبات أنّ الصّلاة وقعت أداءً، وهو أيضاً لازم عقلى له. وقبل الورود فى الجواب عن هذه الإشكالات لا بأس بالإشارة إجمالًا إلى حقيقة الزمان، فقد دارت حوله أبحاث كثيرة ضخمة، وصدرت من الأعلام فى هذا المجال مطالب معقّدة، مع أنّه بإجماله من الضروريات البديهيات. وكيف كان، فإنّ عمدة الآراء فيه ثلاثة: ۱- أنّه بُعد موهوم يتوهّم الإنسان بوقوع الأشياء فيه. ۲- أنّه ظرف خاصّ كالمكان، وله بعد حقيقى فى الخارج، وهو مخلوق قبل الأشياء الزمانيّة. ۳- ما هو مختار الفلاسفة المتأخّرين (وهو الحقّ) من أنّ الزمان ليس إلّامقدار الحركة فى العرض أو الجوهر، فلولا الحركة لما كان هناك زمان، فهى فى الحقيقة مخلوقة بعد خلق الأشياء المادّية لا قبلها، وهكذا

المكان فإنّه أيضاً ينتزع بعد خلق الأشياء المادّية ونسبة بعضها إلى بعض كما ذكر فى محلّه. إذا عرفت هذا فلنرد فى الجواب عن الإشكالات الثلاثة المذكورة فنقول: أمّا الإشكال الأوّل ففيه: أنّ المستفاد من أدلّة الاستصحاب إنّما هو اعتبار وجود يقين سابق وشكّ لاحق فى شىء واحد، ولا دليل على اعتبار عنوان البقاء فيه. وأمّا الإشكال الثانى فالجواب عنه: أوّلًا: أنّ المعتبر وجود الوحدة بنظر العرف لا بالدقّة العقليّة، والوحدة العرفيّة موجودة فى الزمان بلا ريب. وثانياً: أنّ الوحدة موجودة فيه حتّى بالدقّة العقليّة، ودليلها وجود الإتّصال الحقيقى بين أجزاء الزمان، وإلّا يلزم الاجزاء غير المتناهية فى المتناهى (بين الحاضرين) بعد عدم صحّة الجزء الذى لا يتجزّى، فالموجود فى الخارج فى الامور المتّصلة ليس إلّاشيئاً واحداً، وإنّما التجزئة فى الذهن. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۶ ثالثاً: أنّه يمكن أن يستصحب عدم حصول المنتهى، فيستصحب مثلًا عدم حصول آن الغروب أو آن الطلوع. نعم أنّه يجرى فيما إذا ترتّب فى الشرع أثر على آن الغروب أو الطلوع، وإلّا يكون الأصل مثبتاً كما لا يخفى. أمّا الإشكال الثالث: فاجيب عنه: بامور لا تخلو عن مناقشة، ونشير إلى بعضها: ۱- أنّه يمكن استصحاب نفس الحكم وهو وجوب الصيام مثلًا، ومعه لا حاجة إلى استصحاب الموضوع حتّى يكون مثبتاً. وفيه أوّلًا: أنّ هذا تسليم للإشكال. وثانياً: أنّ الاستصحاب الحكمى هنا لا يفيد، لأنّ المطلوب فى المثال إنّما هو إثبات وجوب صيام شهر رمضان مثلًا لا مطلق الصيام، وإثبات وجوب صيام شهر رمضان يحتاج إلى استصحاب الموضوع فيعود الإشكال. ۲- ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بعض الأبحاث القادمة بقوله «الإمساك كان قبل هذا الآن فى النهار، والآن كما كان». ولا يخفى أنّ قوله هذا يرجع إلى استصحاب الموضوع لأنّ المستصحب فيه إتّصاف هذا الصيام بأنّه كان فى رمضان قبل هذا الآن. ويرد عليه أيضاً: أنّ هذا الجواب على فرض تماميته إنّما يتمّ فى الصيام فقط، لأنّه فى مثل الصّلاة يكون استصحاباً تعليقياً بهذا النحو: لو كنت اُصلّى الظهر سابقاً كانت صلاتى واقعة فى النهار والآن كما كان، والاستصحاب التعليقى فى مثل هذه الموارد ليس بحجّة (لو سلّمت حجّيته فى غيرها) لأنّ التعليق هنا تعليق عقلى، والتعليق الملحوظ فى الاستصحاب التعليقى إنّما هو التعليق الشرعى كما فى قولنا: «العصير إذا غلى ينجّس». ۳- أنّه يمكن أن يجعل المستصحب ما لا يكون تدريجياً وهو آن الغروب، لأنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «إذا زالت الشمس دخل وقت الصلاتين ثمّ أنت فى وقت حتّى تغرب الشمس» إنّ الواجب مركّب من جزئين: وقوع الصّلاة الذى هو ثابت بالوجدان، وعدم الغروب الذى يثبت بالاستصحاب. ويرد عليه أيضاً: أنّ هذا جمود على ظاهر الدليل، لأنّ المستظهر من مجموع أدلّة انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۷ الأوقات أنّ للصلاة أو الصيام وقتاً محدّداً، وأنّ الواجب وقوعهما فى وقت من الأوقات كالنهار وشهر رمضان، وهذا يعنى أنّ الواجب وقوع الصّلاة فى النهار أو وقوع الصيام فى شهر رمضان لا مجرّد عدم الغرب أو عدم طلوع هلال الشوّال. فقد ظهر أنّ كلّ واحد من هذه الأجوبة غير تامّ. والحقّ فى الجواب أن يقال: إنّ الواسطة فى ما نحن فيه خفيّة فلا يكون الأصل مثبتاً وإلّا فليكن الاستصحاب مثبتاً حتّى فى مورد أدلّة الاستصحاب لأنّ ما هو معتبر فى الصّلاة إنّما هو تقيّد أفعالها بالوضوء، لمكان معنى الشرط، وهو من اللوازم العقليّة لإستصحاب بقاء الوضوء كما لا يخفى، مع أنّ جواز هذا الاستصحاب مصرّح به فى نفس الصحيحة المعتبرة الدالّة على حجّية الاستصحاب. أضف إلى ذلك أنّ من روايات الباب رواية على بن محمّد القاسانى المذكور سابقاً (صم للرؤية وافطر للرؤية) ولا إشكال فى أنّ المستصحب فى موردها هو الزمان. بقى هنا شىء: وهو أنّ الشكّ فى الزمان قد يكون من قبيل الشبهة المصداقيّة كما إذا شككنا فى أنّ غروب الشمس تحقّق أم لا؟ أو شككنا فى تحقّق طلوع الفجر أو شهر رمضان، وقد يكون من قبيل الشبهة المفهوميّة كما إذا شككنا فى مفهوم المغرب وأنّه هل وضع لإستتار القرص أو لذهاب الحمرة؟ لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى الشبهة المصداقيّة لتماميّة أركانه فيها، وأمّا الشبهة المفهوميّة فالصحيح عدم جريانه فيها، لأنّ المستظهر من أدلّة الاستصحاب أنّ متعلّق الشكّ إنّما هو الوجود الخارجى للشىء لا مفهومه، وبتعبير آخر، لابدّ أن يكون الشكّ فى عمر المستصحب فى الخارج والاستصحاب يزيد على عمره شرعاً وتعبّداً، بينما فى الشبهات المفهوميّة لا شكّ فى الوجود الخارجى، لأنّ الخارج معلوم عندنا فنعلم بأنّ قرص الشمس إستترت والحمرة لم تزل، إنّما الشكّ فى المراد من لفظ المغرب الوارد فى الأحاديث. نعم، يمكن جريان الاستصحاب بالنسبة إلى وضع اللفظ، بأن يقال: إنّ الشارع أو العرف لم يضع لفظ المغرب سابقاً فى إستتار القرص، والآن

شككنا فى وضعه، فيجرى استصحاب عدم وضعه للإستتار. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۸ ولكن فيه أوّلًا: إنّه معارض باستصحاب عدم وضعه لذهاب الحمرة. وثانياً: إنّه مثبت، لأنّ المقصود منه إثبات وضع اللفظ لذهاب الحمرة أوّلًا ثمّ إثبات ظهور اللفظ فيه عند فقدان القرينة لأصالة الحقيقة، ولا يخفى أنّ الواسطة فيه عقلية جلية توجب كون الاستصحاب مثبتاً. هذا كلّه فى المقام الأوّل أى الاستصحاب فى نفس الزمان. أمّا المقام الثانى- أى جريان الاستصحاب فى غير الزمان من التدريجيات- فإنّ الامور التدريجية غير الزمان على أقسام: منها: ما لا- يدركه العرف بل لا يعرفه إلّاالعلماء والفلاسفة، وهو تدريجية تمام الموجودات لأنّ وجودها يترشّح من المبدأ الفيّاض آناً فآن، سواء كانت له حركة جوهرية كما فى الماديات، أو لم تكن كما فى المجرّدات. ومنها: ما يكون العرف غافلًا عنه ولكن يدركه عند الدقّة كالحركة الموجودة فى السراج، سواء كان سراجاً كهربائياً أو دهنياً. ومنها: ما يكون ظاهراً ومحسوساً عند العرف كجريان الماء وسيلان دم الحيض ونبع ماء العين وحركة الإنسان من مبدأ إلى منتهى. ومنها: ما يكون فى الواقع من الموضوعات المقطّعة، ولكن تكون لها وحدة اعتبارية كالقراءة والتكلّم. فهذه أقسام أربعة للُامور التدريجية غير الزمان. أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيه لو كان له أثر شرعى، وهكذا القسم الثانى والثالث، لأنّ شرطيّة وحدة الموضوع حاصلة فى كلّ واحد منها، والدليل عليها وجود الإتّصال فيها. إنّما الكلام فى القسم الرابع فهل يجرى فيه الاستصحاب مطلقاً (لأنّ الوحدة العرفيّة موجودة فيه أيضاً ولو كانت اعتبارية) كما ذهب إليه جمع كثير من المحقّقين، أو لا يجرى مطلقاً، لأنّ وحدتها تكون بالتسامح العرفى ولا- اعتبار بالمسامحات العرفيّة، أو فيه تفصيل بين ما إذا انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۵۹ اتّحد الداعى فلا يجرى، كما إذا كان زيد مريداً للذهاب من النجف إلى بغداد من أوّل الأمر، وما إذا تعدّدت الدواعى فيجرى، كما إذا كان زيد مريداً للذهاب من النجف إلى كربلاء وشككنا فى حصول داعٍ جديد له للذهاب من كربلاء إلى بغداد، وكما إذا لم نعلم أنّه هل كان مريداً من أوّل الأمر للذهاب من النجف إلى بغداد، أو كان مريداً من أوّل الأمر للذهاب إلى كربلاء ثمّ تجدّد الداعى له إلى بغداد، وهذا ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فيما حكى عنه فى تقريرات بعض الأكابر من تلامذته «۱»، ففيه وجوه بل أقوال ثلاثة، الحقّ والصحيح منها هو القول الأوّل. أمّا القول الثانى فيرد عليه: أنّ الوحدة فى القسم الرابع كالقراءة والتكلّم حاصلة حتّى عند العرف الدقّى، وليست الوحدة فيه من المسامحات العرفيّة. وأمّا القول الثالث: فيرد عليه أيضاً: أنّ مجرّد تعدّد الداعى لا يكون موجباً للتعدّد فى الفعل، لأنّ الحافظ للوحدة ليس هو الداعى بل هو الإتّصال. هذا كلّه فى المقام الثانى. أمّا المقام الثالث:- أى الامور الثابتة المقيّدة بالزمان فى لسان الدليل كالإمساك المقيّد بالنهار أو الجلوس المقيّد بيوم الجمعة وكالصلاة المقيّدة بإتيانها فى داخل الوقت- فهل يجرى استصحاب بقاء وجوب الصّلاة مثلًا بعد انقضاء الزمان المقيّد به فعل الصّلاة أو لا يجرى؟ فيه وجهان بل قولان: ذهب كثير من الأعاظم إلى عدم جريان الاستصحاب فى هذا المقام، وذلك لتبدّل الموضوع، لأنّ المفروض أنّ الزمان كان مقوّماً له عرفاً، نعم إذا لم يكن الزمان مقوّماً للموضوع عند العرف كما فى مثل خيار الغبن وخيار العيب كان الاستصحاب فيه جارياً، فإذا شككنا فى أنّ خيار الغبن مثلًا كان فوريّاً فإنقضى زمانه أو لم يكن فورياً فلم ينقض زمانه كان استصحاب بقاء الخيار جارياً بلا إشكال (بناءً على جريانه فى الشبهات الحكميّة) لكنّه ليس حينئذٍ من الامور الثابتة المقيّدة بالزمان لأنّ الزمان ليس قيداً فيه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۰ وإن شئت قلت: إذا كان الزمان قيداً فى الواجب فلا يجرى الاستصحاب لتبدّل الموضوع، ولذلك يقال بأنّ القضاء يكون بأمر جديد، وإذا لم يكن الزمان قيداً فى الواجب بل كان ظرفاً له كما فى مثل الخيار فيكون الاستصحاب جارياً، ولكن المستصحب حينئذٍ ليس زمانياً فليس داخلًا فى محلّ النزاع. إن قلت: إنّ الزمان وإن أخذ فى لسان الدليل ظرفاً للحكم ولكنّه ممّا له دخل فى أصل المناط قطعاً، لأنّ المفروض أنّ وجود الفعل زمانى فالزمان مقوّم لوجوده فيكون مؤثّراً فى المناط بالواسطة. واجيب عنه بما حاصله: أنّ الزمان وإن كان لا- محالة من قيود الموضوع ولكنّه ليس من القيود المقوّمة له بنظر العرف على وجه إذا تخلّف لم يصدق عرفاً بقاء الموضوع بل من الحالات المتبادلة له، والمعتبر فى الاستصحاب هو بقاء الموضوع فى نظر العرف لا- فى نظر العقل. بقى هنا شىء: وهو كلام حكاه الشيخ الأعظم هنا عن المحقّق النراقى وتبعه غيره مع أنّه ليس مرتبطاً بالمقام، بل هو تفصيل فى حجّية الاستصحاب بين الشبهات

الموضوعيّة والشبهات الحكميّة فذهب المحقّق النراقى رحمه الله إلى جريان الاستصحاب فى الاولى دون الثانية، لمعارضته دائماً باستصحاب عدم الجعل، وقد تكلّمنا عن هذا تفصيلًا فيما سبق، وأجبنا عن إشكال المعارضة بامور عديدة، ومنها: أنّ الاستصحابين ليسا فى عرض واحد بل أحدهما وهو استصحاب وجود الحكم حاكم أو وارد على الآخر وهو استصحاب عدم الجعل، فإنّ استصحاب بقاء الحكم بنفسه حكم ظاهرى يوجب زوال الشكّ الذى هو مأخوذ فى موضوع استصحاب عدم الجعل. والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث ناقش فى مثال خروج المذى بعد الوضوء الذى ذكره المحقّق النراقى رحمه الله مثالًا للمسألة، وقال: أنّ مقتضى الاستصحاب الوجودى هو بقاء الوضوء، وهو يعارض مع مقتضى الاستصحاب العدمى، وهو عدم جعل الشارع الوضوء رافعاً للحدث لما بعد خروج المذى، فناقش فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ رافعية الوضوء للحدث ليست محدودة بحدّ زمانى، بل هى كسائر الأحكام التى تجعل من جانب الشارع انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۱ كالملكية باقية إلى الأبد حتّى يثبت ما يكون ناقضاً، له كما أنّ الملكية دائمية حتّى يثبت الفسخ. كما يمكن أن يناقش فيه أيضاً بأنّه قد يكون الاستصحاب العدمى معاضداً وموافقاً للاستصحاب الوجودى كما فى هذا المثال، فإنّ مقتضى عدم جعل المذى ناقضاً للوضوء أيضاً بقاء الطهارة بحالها. ولكنهما مناقشتان فى خصوص هذا المثال لا ـ فى الحكم على نحو العموم وللمحقّق النراقى رحمه الله تبديله بمثال آخر، وهو ما إذا شككنا بعد إنقطاع دم الحيض وقبل الغسل فى حرمة الوطىء فاستصحاب الحرمة قبل الإنقطاع معارض مع استصحاب عدم جعل الحرمة لما بعد الإنقطاع، ولا يجرى فيه جواب المحقّق الخراسانى ولا المناقشة التى ذكرناها، فالصحيح فى الجواب ما ذكرناه من الأجوبة السابقة، ولا حاجة لتكرارها.

التنبيه السادس: الاستصحاب التعليقى

هل هو حجّة (بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة) كالاستصحاب التنجيزى أو لا ـ؟. وتوضيح ذلك: أنّ الأحكام الشرعيّة قد تصدر من جانب الشارع على نهج القضايا التنجيزية كأكثرها، وقد تصدر على نهج القضايا التعليقية، كحكمه فى العصير العنبى بأنّه إذا غلى ينجّس (أو يحرم)، ثمّ وقع الكلام فى الفقه فى أنّه إذا تبدّل العنب بالزبيب فما هو حكم العصير الزبيبى إذا غلى؟ وممّا استدلّ به على الحرمة أو النجاسة هنا هو الاستصحاب التعليقى، ولعلّ أوّل من استدلّ به هو العلّامة السيّد الطباطبائى بحر العلوم رحمه الله، وقد ناقش فيه السيّد محمّد المجاهد بعده وذهب إلى عدم حجّية الاستصحاب التعليقى، وصرّح بأنّ والده (وهو صاحب الرياض) أيضاً كان يقول بعدم حجّيته، ولكن ذهب إلى مذهب السيّد بحر العلوم الشيخ الأعظم الأنصارى والمحقّق الخراسانى ، وتبعهما جماعة ممّن بعدهما، كما خالفهما جماعة اخرى. أقول: لا بأس أن نتكلّم أوّلًا فى خصوص المثال الذى ذكروه للمسألة، ونشير إلى حكمه الفقهى، ثمّ ندخل فى البحث عن حجّية الاستصحاب التعليقى وعدمها على نحو كلّى. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۲ فنقول: أنّ الغليان على قسمين: غليان بنفسه وغليان بالنار وشبهها، أمّا الغليان بنفسه فهو نشيش اسكارى يحصل بنفسه أو فى مقابل الشمس ويكون من مقدّمات انقلاب العصير مسكراً، وقد ذكر أهله أنّ المواد الحلوة الموجودة فى العصير العنبى أو الزبيبى أو التمرى وغيره تنجذب بالمواد المخمّرية وهى خليّات حيّة، ثمّ يحصل منه المواد الكحولية وغاز الكربن، وهذا الغاز هو الذى يوجب النشيش، وهو المسمّى بغليان الخمر (جوشش مى)، وأمّا الغليان بالنار فهو نشيش فيزيكى يحصل للعصير بحرارة النار. والفرق بين هذين النوعين من الغليان والنشيش ماهوى، والذى يوجب الاسكار وتجرى عليه جميع أحكام الخمر ولا يطهّره ذهاب الثلثان هو النوع الأوّل من الغليان، أى الغليان بنفسه، وأمّا النوع الثانى فهو يوجب الحرمة فقط ولا دليل على نجاسته، ويطهر العصير فيه بذهاب الثلثان وقد ذكرنا فى التعليقة «۱» على العروة أنّ الحكمة من تحريمه لعلّها هى أنّ العصير المتّخذ للشرب مدّة مديدة إذا لم يذهب ثلثاه ينقلب خمراً تدريجاً فحرّمه الشرع مطلقاً حماية للحمى، وأمّا إذا ذهب ثلثاه فلا ينقلب مسكراً لأنّ من شرائط التخمير وجود كميّة وافرة من الماء. ولعلّ أوّل من التفت إلى الفرق المذكور هو المحقّق شيخ الشريعة الأصفهانى رحمه الله فى رسالته القيّمة فى العصير العنبى. فقد ظهر ممّا ذكر أنّه لا ربط بين الغليان بالنار والغليان بنفسه، وأنّه لا دليل على نجاسة العصير إذا غلى بالنار، بل الدليل قام على حرمته فقط. هذا أوّلًا.

وينبغى أن نشير ثانياً: إلى أنّ الثابت من هذه الحرمة إنّما هو فى العصير العنبى، وأمّا الزبيبى والتمرى ونحوها فالاجتناب عنهما هو الأحوط، وثالثاً أنّ هذا الحكم يجرى فيما صدق عليه العصر عرفاً وأمّا ما يلقى من العنب أو الزبيب أو التمر فى الغذاء فيغلى فلا دليل على حرمته فتوىً أو احتياطاً لعدم صدق عنوان العصير عليه. إذا عرفت هذا فلنرجع فى أصل البحث فنقول: استدلّ القائلون بحجّية الاستصحاب التعليقى بأنّ أركانه تامّة، من اليقين السابق والشكّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۳ اللاحق وبقاء الموضوع عرفاً، فإنّ الزبيبية من الحالات عرفاً لا من المقوّمات. وإستشكل عليه القائلون بعدم الحجّة أوّلًا: بأنّ عنوان الزبيب غير عنوان العنب عرفاً فقد تبدّل الموضوع وتغيّر. والجواب عنه واضح: لأنّ هذا مناقشة فى المثال، مضافاً إلى أنّ الصحيح كون الزبيبيّة والعنبية من الحالات، كما يحكم به الوجدان العرفى فى نظائره من سائر الفواكه إذا جفّت، بل فى سائر الأغذية بعد الجفاف، كالخبز إذا جفّ، فهو نفس الخبز قبل الجفاف فإنّ الجفاف وعدمه ليس من مقوّمات الشىء، نعم أنّه كذلك فى مثل تبدّل الكلب إلى الملح وفى إنقلاب الخمر خلًا أو الماء بخاراً. وثانياً: بأنّ هذا الاستصحاب معارض مع استصحاب آخر تنجيزى، وهو استصحاب الطهارة أو الحلّية الثابتة قبل الغليان. والجواب عنه: أنّه محكوم للاستصحاب التعليقى لأنّ الشكّ فى الطهارة أو الحلّية التنجيزية مسبّب عن الشكّ فى بقاء الحرمة أو النجاسة المعلّقة على الغليان. وإن شئت قلت: أنّ الحلّية أو الطهارة كانت مغيّاة بعدم الغليان فى حال كونه عنباً فنستصحبها فى حال كونه زبيباً، ومن المعلوم أنّ هذه الطهارة المغيّاة لا تنافى الحرمة المعلّقة على الغليان. وثالثاً: (وهو العمدة) بأنّه يشترط فى حجّية الاستصحاب ثبوت المستصحب خارجاً فى زمان من الأزمنة قطعاً ثمّ يحصل الشكّ فى ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفى مجرّد قابلية المستصحب للثبوت باعتبار من الاعتبارات، أى بتقدير من التقادير، فإنّ التقدير أمر ذهنى خيالى لا وجود له فى الخارج. واجيب عنه بوجوه: ۱- ما أجاب به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله، وهو أنّ الملازمة (وبعبارة اخرى سببية الغليان لتحريم ماء العصير) متحقّقة بالفعل من دون تعليق، وبهذا يرجع جميع الاستصحابات التعليقيّة إلى التنجيزيّة. وأورد عليه: بأنّه مخالف لما اختاره فى ماهية الحكم الوضعى من عدم كونه مجعولًا من جانب الشارع بل أنّه مجرّد انتزاع ذهنى من الحكم التكليفى، وليس من الأحكام الوضعيّة انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۴ السببيّة، فهى لا تكون مجعولة بيد الشارع حتّى يمكن له الحكم باستصحابها. ۲- ما أجاب به الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله أيضاً، وتبعه فيه المحقّق الخراسانى رحمه الله، وهو أنّه لا مانع من استصحاب الحرمة على تقدير الغليان، لأنّ الحكم التقديرى أيضاً له حظّ من الوجود، فيكون له نحو وجود متحقّق فى نفسه فى قبال العدم المحض. وأجاب عنه المحقّق النائينى رحمه الله: بأنّ ثبوت الحرمة على تقدير الغليان للعنب ليس ثبوتاً شرعياً وحكماً على موضوعه، بل هو من جهة حكم العقل بأنّه متى وجد جزء الموضوع المركّب فلا محالة تكون فعلية الحكم متوقّفة على ثبوت الجزء الآخر. توضيح ذلك: قد ذكرنا فى بحث الواجب المشروط أنّ كلّ شرط يكون لا محالة مأخوذاً فى موضوع الحكم كما أنّ كلّ موضوع يكون شرطاً فى الحقيقة، فقولنا «يحرم العنب إذا غلى» عبارة اخرى عن قولنا: «العنب المغلّى حرام» وبالعكس، ولهذا الحكم ثبوتان حقيقيّان تشريعاً: أحدهما: ثبوته فى مرحلة الجعل والإنشاء مع قطع النظر عن وجود عنب فى الخارج أصلًا، والرافع للحكم فى هذه المرحلة هو النسخ ليس إلّا، ثانيهما: ثبوته الخارجى بفعلية تمام موضوعه، أعنى به وجود العنب وغليانه، إذ مع إنتفاء أحد قيود الموضوع يستحيل فعلية الحكم، وإلّا لزم الخلف وعدم دخل ذلك القيد فى موضوعه، والمفروض فى المقام عدم الشكّ فى بقائه فى مرحلة الإنشاء، وعدم فعلية موضوعه فى الخارج، فأين الحكم الشرعى المتيقّن حتّى يستصحب وجوده؟ نعم حيث إنّ الحكم الشرعى مترتّب على الموضوع المركّب فالعقل يحكم عند وجود جزء منه بكون الحكم متوقّفاً على ثبوت الجزء الآخر، وهذا الثبوت عقلى محض وغير قابل للاستصحاب أصلًا» «۱». أقول: يرد عليه: أنّ إرجاع شرائط الوجوب إلى قيود الموضوع مخالف للمتبادر من القضيّة الشرطيّة وظاهرها، فإنّ ظاهرها (كما هو واضح لمن راجع وجدانه) كون الشرط قيداً للوجوب لا للواجب ولا للموضوع، وإمكان إرجاع أحدهما إلى الآخر بتمحّل عقلى لا يفيد شيئاً فى المقام بعد ظهور القضية فى كون الشرط راجعاً إلى الوجوب، فهذا الوجه أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، فإنّه كما لا يمكن المساعدة على مقالة الشيخ رحمه الله من إرجاع القيود إلى الواجب، انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۵ كذلك لا يمكن المساعدة على ما ذكره

المحقّق النائينى رحمه الله من إرجاع القيود إلى الموضوع (كالعصير المغلى وكالمستطيع فى مسألة الحجّ). فالصحيح فى حلّ الإشكال تحليل ماهية الواجب المشروط، فنقول: قد مرّ فى محلّه أنّ فيه مذهبين: مذهب الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله من أنّ القيود الموجودة فى الواجب المشروط ترجع إلى الواجب لا الوجوب، أى أنّها ترجع إلى مفاد المادّة لا الهيئة، ولذلك ترجع عنده جميع الواجبات المشروطة إلى الواجبات المعلّقة فى الواقع واللبّ، ومذهب المشهور وهو أنّ القيود قيود للوجوب (لا الواجب) كما هو ظاهر القضيّة الشرطيّة، ولكن المعضلة الكبرى فى هذا القول الذى يجب حلّها هو أنّ إنشاء الوجوب نوع من الإيجاد، وهو شىء أمره دائر بين النفى والإثبات، فكيف يتصوّر فيه التعليق؟ ولذا ذهبوا إلى بطلان التعليق فى العقود. وقد مرّ منّا فى محلّه من الواجب المشروط طريق لحلّ هذا الإشكال ممّا ينحلّ به إشكال التعليق فى الإنشاء وإشكال الاستصحاب التعليقى فى المقام أيضاً، وحاصله: أنّ الأحكام على قسمين: قسم منها تنجيزى كقولك لزيد: «إذهب إلى السوق»، وقسم منها تعليقى، وهو ما يصدر بعد فرض شىء كقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فالقضيّة الشرطيّة عبارة عن إنشاء حكم بعد فرض خاصّ، وهو مفاد إنّ الشرطيّة أو كلمة «اگر» فى اللغة الفارسية عند مراجعة الوجدان، فقولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» عبارة اخرى عن قولك: «يجب عليك إكرام زيد على فرض مجيئه» فالقيد وهو مجيء زيد راجع إلى مفاد الهيئة وهو وجوب الإكرام، لا مفاد المادّة وهو نفس الإكرام. وإن شئت قلت: المتكلّم قد يرى أنّ زيداً قد قدم فيقول: «قم ياغلام وأكرمه» واخرى يعلم أنّ زيداً لم يجىء بعد، ولكن يتصوّر ويفرض قدومه فيُظهر شوقه إلى إكرامه حينئذٍ، فينشىء وجوب الإكرام فى هذا الفرض الذى هو مفاد «ان» و «اگر»، فيقول: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فليس هناك تعليق فى إنشائه، كما أنّه ليس هناك إنشاء فعلى، بل هو إنشاء بعد فرض، فلذا لا أثر له إلّابعد تحقّق ذاك الفرض، فإنّ هذا هو المعنى المعقول فى القضيّة الشرطيّة. ولذلك قلنا فى محلّه أنّ التعليق فى العقود ليس بمحال عقلًا بل هو من قبيل القضيّة الشرطيّة فيمكن أن يقال: «بعتك إن جاءك زيد» فيكون هو تمليكاً على فرض، نعم المانع من صحّته الإجماع أو عدم كون مثل هذا العقد عقلائياً، وبهذا يظهر أنّ للحكم التعليقى (أى الحكم على فرض) أيضاً حظّ من الوجود فيمكن أن يستصحب. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۶ بقى هنا أمران: الأوّل: أنّ النزاع فى الاستصحاب التعليقى يتوقّف أوّلًا على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة كما مرّ، وثانياً على كون التعليق فى لسان الشرع، لا بنظر لاعقل، لأنّه إذا كان التعليق شرعياً كان هناك حكم صادر من ناحية الشرع، غاية الأمر أنّه حكم على فرض، فصدر على أى حال إنشاء وحكم من ناحية الشارع، فله حظّ من الوجود، وأمّا إذا كان التعليق عقلياً (بإرجاع قيود الموضوع إلى شرط الحكم) فليس لنا حكم صادر من جانب الشارع حتّى يستصحب، فإنّ التعليق العقلى إنّما هو فى الواقع إنتزاع من ناحية العقل وإخبار عن تحقّق حكم عند تحقّق موضوعه. الثانى: بناءً على جريان الاستصحاب التعليقى فى الأحكام فهل يجرى هو فى الموضوعات أيضاً، أو لا؟ قد يستفاد من بعض التعبيرات جريانه فى الموضوعات أيضاً، فاستدلّ به فى مسألة اللباس المشكوك لصحّة الصّلاة بأنّ المصلّى قبل لبسه اللباس المشكوك لو كان يصلّى كانت صلاته صحيحة، وبعد لبسه إيّاه يستصحب ويقال: لو صلّى فى هذا الحال فصلاته صحيحة أيضاً. ولكن يرد عليه: أوّلًا: عدم بقاء الموضوع بعد لبسه إيّاه، كما هو واضح. وثانياً: أنّ التعليق فيه ليس فى لسان الشرع بل إنّه إنّما هو بتحليل عقلى، وليس له حظّ من الوجود.

التنبيه السابع: استصحاب أحكام الشرائع السابقة

اشارة

وهو غير استصحاب الكتابى الذى سيأتى بيانه، فهل يجوز أن يكون المستصحب حكماً من أحكام الشريعة السابقة كحجّية القرعة الثابت وجودها فى الشرائع السابقة كما وردت فى قصّة زكريا وقصّة يونس فى كتاب اللّٰه العزيز، أو يعتبر فى المستصحب أن يكون حكماً ثابتاً فى هذه الشريعة؟ قد يقال: إنّ أركان الاستصحاب فيها مختلّة من جهتين: الاولى: من ناحية عدم اليقين بثبوتها فى حقّ المكلّف الذى أراد أن يستصحب بالنسبة انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۷ إلى نفسه وإن علم بثبوتها فى حقّ آخرين، فإنّ الحكم الثابت

فى حقّ جماعة لا ـ يمكن إثباته فى حقّ جماعة اخرى لتغاير الموضوع، ولذا يتمسّك فى تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين بالإجماع والأخبار الدالّة على إشتراك جميع الامّة فى الحكم، لا بالإستصحاب. واجيب عنها: بأنّ الحكم الثابت فى الشريعة السابقة لم يكن ثابتاً لخصوص الافراد الموجودين فى الخارج بنحو القضية الخارجية، بل الحكم كان ثابتاً لعامّة المكلّفين بنحو القضية الحقيقيّة، فإذا شكّ فى بقائه لهم لإحتمال نسخه فى هذه الشريعة استصحب. الثانية: من ناحية الشكّ اللاحق، فإنّا نتيقّن بإرتفاعها بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة فلا شكّ فى بقائها حينئذٍ حتّى يكون من قبيل نقض اليقين بالشكّ فيستصحب، بل إنّه من قبيل نقض اليقين باليقين. واجيب عنها أيضاً: أوّلًا: بأنّ نسخ الشريعة السابقة ليس بمعنى نسخ جميع أحكامها فإنّ كثيراً من أحكام الشرائع السابقة باقية فى هذه الشريعة أيضاً كحرمة الزنا والغيبة وغيرهما. وإن شئت قلت: إن اريد من النسخ نسخ كلّ حكم إلهى من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع، وإن اريد نسخ البعض فالمتيقّن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب. إن قلت: إذا علمنا بنسخ بعضها إجمالًا صار جميعها من أطراف العلم الإجمالى فلا ـ يمكن الاستصحاب فيها. قلنا: إنّ العلم الإجمالى هذا ينحلّ إلى علم تفصيلى وشكّ بدوى، فإنّ مقدار المعلوم بالتفصيل ينطبق على مقدار المعلوم بالإجمال. وثانياً: إنّا نفرض الشخص الواحد مُدركاً للشريعتين، فإذا إستصحب هو بالنسبة إلى نفسه تمّ الأمر فى حقّ غيره من المعدومين بقيام الضرورة على إشتراك أهل الزمان الواحد فى الشريعة الواحدة، وقد اجيب عن هذا الجواب بأنّ ذلك غير مجد فى تسرية الحكم من المدرك للشريعتين إلى غيره من المعدومين، فإنّ قضيّة الإشتراك ليس إلّاأنّ الاستصحاب حكم كلّ من كان على يقين فشكّ، لا حكم الكلّ ولو من لم يكن كذلك. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۸ وإن شئت قلت: قاعدة الاشتراك تجرى بالنسبة إلى موارد الوحدة فى الموضوع لا ما إذا اختلف الموضوع، فإذا كانت أركان الاستصحاب الذى هو حكم ظاهرى تامّة فى حقّ أحد دون آخر يجرى الاستصحاب فى حقّه فقط دون غيره. أقول: التحقيق فى المسألة يستدعى تحليل ماهية نسخ الشريعة، فنقول: لا إشكال فى أنّ نسخ الشريعة ليس بمعنى نسخ الاصول الإعتقادية فيها، كما لا إشكال فى أنّه ليس عبارة عن تغيير جميع الأحكام بل يدور النسخ مدار معنيين: أحدهما: رفع بعض الأحكام الفرعية وجزئيات الفروع ككيفية الزكاة والصّلاة، وثانيهما: إتمام أمد رسالة النبى السابق وانقضاء عمرها، ولازمه تشريع جميع الأحكام من جديد، وحينئذٍ ليس هو من قبيل تغيير الدولة فى حكومة خاصّة وتبديلها إلى دولة اخرى، بل هو فى الواقع من قبيل تبديل أصل الحكومة إلى حكومة جديدة ونظام آخر بحيث لابدّ فيه من تقنين قانون أساسى جديد، وبالجملة أنّه بمعنى تدوين جميع القوانين العمليّة والأحكام الفرعية من أصلها، وإن إشتركت الشريعتان فى كثير من أحكامهما. الصحيح فى ما نحن فيه هو المعنى الثانى، فإنّ هذا هو حقيقة نسخ الشرائع والديانات وظهور شريعة اخرى جديدة، ويشهد على هذا المعنى أوّلًا: تكرار تشريع بعض الأحكام فى الإسلام مع وجوده فى الشريعة السابقة كحرمة شرب الخمر وحرمة الزنا ووجوب الصيام والصّلاة وكثير من المحرّمات والواجبات، كما يدلّ عليه بالصراحة التعبير بالكتابة فى مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ». وثانياً: جريان أصالة الإباحة بالنسبة إلى الشبهات الوجوبيّة عند الأخبارى والاصولى معاً، وفى الشبهات التحريميّة عند الاصولى فقط، فإنّه أيضاً شاهد على نسخ جميع الأحكام السابقة ورجوع الأشياء إلى الإباحة، وعلى عدم وجود حكم إلزامى إلّابعد ثبوت تدوينه وكتابته ثانياً. والذى يستنتج من هذا المعنى للنسخ هو عدم جواز استصحاب الشرائع السابقة فإنّه فرع احتمال بقاء بعض أحكام الشريعة السابقة، مع أنّك قد عرفت إنّا نعلم بنسخ جميع أحكامها وتشريع أحكام جديدة، وافقها أو خالفها. كما يظهر منه عدم تمامية ما اجيب به عن الإشكال الأوّل الذى أورد على استصحاب انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۶۹ الشرائع السابقة (وهو جعل الأحكام على نهج القضايا الحقيقيّة) فإنّا لا نقبل جعل أحكام شريعة موسى عليه السلام مثلًا على نحو تشمل الأفراد بعد انقضاء شريعته، بل إنّما شرّعت لُامّة موسى عليه السلام فقط. وكذا الجواب الثانى عن الإشكال الثانى (وهو قضيّة المدرك للشريعتين) فهو أيضاً فاسد لأنّه بعد العلم بنسخ جميع أحكام الشريعة السابقة لا يبقى شكّ لمُدرك الشريعتين فى عدم بقاء تلك الأحكام، حتّى تتمّ أركان الاستصحاب بالنسبة إليه فيستصحبها. هذا تمام الكلام فى أصل جريان استصحاب أحكام الشريعة السابقة، وقد ظهر من

جميع ما ذكرنا عدم جريانه حتّى بناءً على جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة فضلًا عن عدم جريانه فيها كما هو المختار.

ثمرة هذا البحث

ثمّ إنّه بناءً على جريان استصحاب الشرائع السابقة قد يقال: أنّ ثمرته تظهرفى موارد شتّى فى الفقه: ۱- مسألة القرعة، حيث يظهر من قصّة مريم فى قوله تعالى: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» «۱» ومن قصّة يونس فى قوله تعالى: «فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ» «۲» حجّية القرعة فى خصوص موارد التشاحّ والمخاصمة والتنازع فى شريعة زكريّا وشريعة يونس، فيمكن إثباتها فى هذه الشريعة بالإستصحاب. نعم لا حاجة إلى هذا الاستصحاب لو فهمنا من مجرّد نقل القضيتين فى كتاب اللَّه إمضاء الشارع لحجّية القرعة، ولكن أنّى لنا بإثبات ذلك؟ ۲- مسألة اعتبار قصد القربة فى الأوامر وعدمه، حيث يظهر من قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» «۳» اعتبار قصد القربة فى جميع أوامر الشرائع السابقة، فإنّ الضمير فى «امروا» راجع إلى أهل الكتاب، فيستفاد منه أنّ الأصل فى دوران الأمر بين انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۷۰ التعبّديّة والتوصّليّة هو التعبّديّة، فيجرى هذا الحكم بمؤونة الاستصحاب فى شريعتنا. ولكن أورد عليه بإشكالات عديدة: منها: أنّه متوقّف على كون المراد من كلمة «مخلصين» اعتبار قصد القربة، مع أنّ المراد منها التوحيد فى مقابل الشرك. واجيب عنه: بأنّ الشاهد على المقصود فى الآية إنّما هو قوله تعالى: «وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ» فإنّه ظاهر فى أنّ جميع أوامر الشرائع السابقة صدرت لعبادة اللَّه، فلا حاجة إلى ظهور كلمة «مخلصين» فى قصد القربة. ومنها: أنّه متوقّف على صدور أوامرها على نهج القضايا الحقيقيّة، مع أنّ نزول كلمة «امروا» بصيغة الماضى ظاهر فى أنّها صدرت على نهج القضايا الخارجية فلا يمكن استصحابها. ويمكن الجواب عنه: بأنّه لا دلالة فى صيغة الماضى على خارجية القضايا، حيث إنّها ناظرة إلى القوانين التى شرّعت فى الشرائع السابقة، ولا إشكال فى أنّ القانون يكون غالباً على نحو القضية الحقيقيّة. ومنها: أنّه لا حاجة إلى الاستصحاب فى المقام، حيث إنّ قوله تعالى فى ذيل الآية: «وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» بنفسه ظاهر فى الدوام والبقاء. واجيب عنه: بأنّ مرجع اسم الإشارة «ذلك» لعلّه هو قوله «مخلصين»، أى التوحيد فى مقابل الشرك لا ما قبله، خصوصاً بقرينة الأقربية. ومنها: أنّه مبنيّ على كون الغاية فى الآية وهى قوله تعالى «ليعبدوا» غاية لفعل الناس حتّى يكون المعنى: وما امروا إلّالأن يقصد الناس القربة ويكونوا عابدين للَّهتعالى، مع أنّه يحتمل كونها غاية لفعل اللَّه تعالى فتكون الآية حينئذٍ ناظرة إلى بيان حكمة أوامره تعالى، والمعنى: أنّ فلسفة الأحكام الإلهيّة وحكمة الأوامر الشرعيّة الأعمّ من التعبّدى والتوصّلى إنّما هو تربية اللَّه عباده لأن يكونوا عابدين مخلصين، فتكون الآية حينئذٍ قريبة الافق من قوله تعالى: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ»، ومن الواضح أنّها عندئذٍ لا ربط لها بالمقام، حيث إنّها صادقة حتّى بالنسبة إلى الأوامر التوصّلية. ومنها: أنّ لازم هذا المعنى التخصيص بالأكثر، فإنّ من المعلوم أنّ أكثر الأوامر الواردة فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۷۱ الشرائع السابقة كالتى وردت فى جميع أبواب المعاملات، أوامر توصّلية، كما أنّه كذلك فى شريعتنا، فإنّ العبادات معدودة محدودة فى مقابل غيرها. ومنها: أنّ الآية صدراً وذيلًا وردت فى التوحيد مقابل الشرك، ولا ربط لهما بمسألة قصد القربة، والشاهد عليه ما ورد فى ذيلها: «وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ» وهكذا التعبير ب «حنفاء» (فإنّ الحنيف بمعنى المائل عن الشرك إلى التوحيد) وكذلك الآيات الواردة فى ما قبلها وما بعدها فإنّها جميعاً وردت فى أهل الكتاب والمشركين فراجع، فإنّ التأمّل فى الآية نفسها وفى ما قبلها وما بعدها ممّا يوجب القطع بأنّها فى مقام نفى الشرك وإثبات التوحيد من دون نظر لها إلى مسألة قصد القربة فى الأوامر. والعمدة فى الإشكال على الاستدلال بالآية هو الإشكال الأخير. ۳- ما يستفاد من قصّة يوسف عليه السلام من قوله تعالى: «قَالُوا نَفْقِدُ صُوَاعَ الْمَلِكِ وَلِمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» «۱» حيث إنّ التعبير ب «حمل» يدلّ على عدم اعتبار معلوميّة المقدار فى الجعالة (لأنّ مقدار حمل بعير أمر مجهول) وبالإستصحاب نثبته فى شريعتنا، هذا أوّلًا. وثانياً: أنّ قوله تعالى: «وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» يدل على جواز ضمان ما لم يجب (ما لم يكن فعليّاً) حيث إنّه يثبت الضمان فى الجعالة قبل أن يتحقّق فى الخارج عمل، ومقتضى استصحاب بقائه جواز ضمان ما لم يجب فى شريعتنا أيضاً. واجيب عنه: أوّلًا: بأنّه لا دليل على عدم كون حمل

البعیر معلوم المقـدار، بل لعلّه کان معلوماً، کما أنّه کـذلک الیوم فی بعض البلاد، فیکون مقدار حمل الحمار (خروار) فی بعض البلاد مائة منّ، وفی بعض آخر ۷۵ منّاً، وفی بعض ثالث ۴۵ منّاً. وثانیاً: لا دلیل علی أنّ ما وقع فی تلک القضـیّة کان بصیغة الجعالة، بل لعلّه کـان مجرّد وعـد بإعطاء حمـل بعیر بعنوان الجزاء والجائزة، کما نشاهـده فی یومنا هـذا فی بعض الإعلانات لکشف الضالّـة. وثالثاً: لا دلیل علی أنّ القصّة بتمامها کان بمحضر من یوسف حتّی یستفاد منها الامضاء والمشروعیّة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۷۲ ورابعاً: ظاهر قوله تعـالی: «کَذَلِکَ کِدْنَا لِیُوسُفَ» إنّ کـلّ ذلک کان أمراً صوریاً وتوطئـة لإبقاء یوسف أخاه عنـده، لا أمراً واقعیاً حتّی یسـتفاد منه حکم فقهی. وخامساً: أنّ قول المؤذّن: «وَأَنَا بِهِ زَعِیمٌ» لیس من قبیل ضـمان ما لم یجب الذی ثبت عدم جوازه، فالمختار کما ذکرنا فی محلّه أنّ الـدین الـذی لم یتحقّق بعد ولکن تحقّقت مقتضـیاته جائز ضـمانه، ولیس هو من باب ضـمان ما لم یجب، وذلک نظیر ما هو رائـج فی زماننا عند العقلاء من مطالبة الضامن للأجیر أو الخادم لأجل الخسارات التی یحتمل تحقّقه فی المسـتقبل، ونظیر عقد التأمین لو أدخلنـاه فی بـاب الضـمان فـإنّ الضـمان فی مثـل هـذه الموارد جائز وغیر داخل تحت الإجماع القائم علی عـدم جواز ضـمان ما لم یجب، لحصول مقتضـی الضـمان فیها، ولا إجماع علی البطلان فی مثله. ۴- ما یسـتفاد من قصّـهٔ یحیی فی قوله تعالی: «فَنَادَتْهُ الْمَلَائِکَةُ وَهُوَ قَائِمٌ یُصَـلِّی فِی الِمحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ یُبَشِّرُکَ بِیَحْیَی مُصَـدِّقاً بِکَلِمَـةٍ مِنْ اللَّهِ وَسَیِّداً وَحَصُوراً وَنَبِیّاً مِنْ الصَّالِحِینَ» «۱» من جواز ترک النکاح واستحبابه، لأنّ الحصور فی اللغة بمعنی تارک النکاح. واجیب عنه أیضاً: أوّلًا: بأنّه من قبیل المدح علی المنکشف لا الکاشف، کما إذا مدحنا من ردّ بعض الهدایا لکونه کاشفاً عن علوّ طبعه وغنی نفسه، مع أنّ الکاشف وهو ردّ الهدیة مذموم، فمدح یحیی لکونه حصوراً وتارکـاً للنکـاح لعلّه کـان من باب إنّه کاشف عن شـدّة ورعه وکفّ نفسه عن الشـهوات، کما احتمله بعض المفسّـرین فتأمّل. وثانیـاً: لاـ دلیـل علی کون الحصور بمعنی تـارک النکـاح فـإنّه فی اللغـة من مادّة الحصـر بمعنی المنع عن المعصـیة وکفّ النفس عن الشـهوات فیکون بمعنی المتّقی والوَرِع. وثالثاً: لعلّ هـذا کان حکماً خاصّاً لشـخص یحیی علیه السـلام وکـذلک عیسـی علیه السـلام، وذلک لما کان لهما من شـرائط خاصّة فإنّ عیسـی علیه السلام لا یزال کان مشتغلًا بالتبلیغ عن مذهبه والتردّد من بلد إلی بلد وکذلک یحیی، حیث إنّه کان مبلّغاً لشریعة عیسی علیه السلام، ولا إشکال فی جواز ترک النکاح لمصلحة أهمّ. ورابعاً: من أرکان الاستصحاب الشـکّ اللاحق، ولا شکّ لنا فی اسـتحباب النکاح کما انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۷۳ یـدلّ علیه ما ورد فی مذمّـهٔ ترک النکاح بل فی استحباب الإنکاح. ۵- ما یستفاد من قصّة أیّوب فی قوله تعالی: «وَخُذْ بِیَدِکَ ضِغْثاً فَاضْرِبْ بِهِ وَلَا تَحْنَثْ إِنَّا وَجَدْنَاهُ صَابِراً نِعْمَ الْعَبْدُ إِنَّهُ أَوَّابٌ» «۱» من عـدم لزوم الحنث بالعـدول عن الضـرب بالسوط إلی الضـرب بالضـغث فی باب النـذور والأیمان. ویمکن المناقشـة فیه أیضاً: بأنّ العدول إلی الضـغث لعلّه لم یکن من باب الوفاء بالیمین أو النذر، بل من باب إنکشاف عدم استحقاق زوجة أیّوب للضرب بعـد الرجوع، فانکشف أنّ تأخیرها کان عن عـذر، فینکشف أنّ الیمین أو النـذر لم ینعقـد لإعتبار الإباحـة أو الرجحان فیهما. إن قلت: فکیف أمر بالضـرب بالضـغث مع أنّ لازم ما ذکر سـقوط الضـرب من رأسه. قلنا: لعلّه کان من باب رعایـة حرمة إسـمه تعالی، وحفظ ظـاهر الیمین، کما یری نظیره من حیث حفظ الظاهر والإحترام بالحـدود الإلهیـة فی الأخبار فی أبواب الحـدود والأیمان. ۶- ما یستفاد من قوله تعـالی: «وَکَتَبْنَا عَلَیْهِمْ فِیهَـا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَیْنَ بِالْعَیْنِ وَالْأَنفَ بِالْأَنفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ» «۲» من اعتبار أصل المساواة فی باب القصاص، فیستصـحب هو فی شریعتنا. إن قلت: إنّه لا حاجة فی اعتبار المساواة إلی الاستصحاب لأنّ أصـل القصاص من مسلّمات شـریعة الإسـلام، والمساواة من لوازم ماهیـة القصاص کما لا یخفی، مضافاً إلی أنّه یمکن إسـتفادتها من قوله تعـالی: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمْ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلَی الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْـدُ بِالْعَبْـدِ وَالْأُنثَی بِالْأُنثَی» «۳». قلنا: یجوز الاستدلال بالآیة الاولی فی موارد الشکّ، کما فی ذی العین الواحدة، حیث إنّ المحتملات فیه ثلاثة: جواز القصاص فقط، وعدم جواز القصاص بل وجوب الدیّة فقط، وجواز القصاص مع نصف الدیّة، فیستدلّ بإطلاق قوله تعالی «والعین بالعین» علی جواز خصوص القصاص فی شریعة موسـی علیه السـلام ثمّ یستصحب فی شریعتنا. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۷۴ نعم أنّه فرع وجود الاطلاق للآیـة وکونها فی مقام البیان من هـذه الجهـة، مضافاً إلی أنّه یمکن أن یقال بعـدم الحاجة إلی هذا الاستصـحاب أیضاً، لإمکان اسـتفادة ذلک من نفس الآیة

الثانيـة بقرينة ما ورد فيما قبلها وهو قوله تعالى: «إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدىً وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ ...» «١» فإن ظاهرها- على الأقل- هو الإمضاء لهـذا الحكم الذى انزل فى التوراة. ٧- ما يسـتفاد من قصّة موسـى وشـعيب فى قوله تعالى: «قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَةَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ» «٢» أوّلًا من جواز الترديد فى الزوجة حين إجراء عقد النكاح حيث قـال: «إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ» وثانياً من جواز الترديـد فى المهر أيضاً لقوله تعالى: «فَإِنْ أَتْمَمْتَ عَشْراً فَمِنْ عِنْدِكَ» وثالثاً من جواز إعطـاء المهر بأب الزوجـة لقوله تعالى «تَأْجُرَنِي» فكان المهر عبارة عن عمل موسـى لشـعيب، ورابعاً من جواز وقوع عمل الحرّ مهراً فى النكـاح. ولكن يرد على الأـوّل والثـانى بأنّهمـا مبتيّان على صـدور هـذا القول من شـعيب فى مجلس إجراء الصـيغة لا مجلس المقاولة للنكـاح ومقـدار المهر، وأنّى لنا بإثبات ذلك. وعلى الثالث بأنّ الإنتفاع باستيجار موسـى عليه السـلام كان لجميع أهل البيت ولم يكن حياتهم إلّا على المشاركـة القريبـة جـدّاً فكان استيجار أبيها كاستيجارها بنفسـها. وعلى الرابع بأنّه لا حاجـة إلى هـذا الاستصـحاب بعد وضوح المسألة فى شريعتنا، فإنّه لا شكّ فى الجواز.

التنبيه الثامن: الاصول المثبتة وعدم حجّيتها

اشارة

وتحقيق حالها فيها يطلب البحث فى مقامات أربع: ١- فى المراد من الأصل المثبت. ٢- فى أنّه لماذا ليس بحجّة. ٣- فى ما استثنى من الأصل المثبت. انوار الأصول، ج٣، ص: ٣٧٥ ۴- فى الفرق بين مثبتات الأمارات ومثبتات الاصول.

المقام الأوّل: المراد من الأصل المثبت

فالمقصود من الأصل المثبت ترتيب الآثار الشـرعيّة للمستصـحب مع الواسـطة العقليّـة أو العادية. توضـيح ذلك: إذا كان المستصـحب حكماً شـرعياً فلا كلام فى جواز استصـحابه وترتيب آثاره، وأمّا إذا كان المستصحب موضوعاً من الموضوعات كحياة زيد فلا إشكال أيضاً فى جواز استصـحابه وترتيب أثره الشـرعى من دون الواسـطة، كبقاء زوجية زوجته وملكيّة أمواله، الذى يترتّب على حياة زيد بلا واسـطة، وأمّا آثاره الشـرعيّة مع الواسـطة العقليّـة مثل أنّ له خمسـين سـنة (إذا ترتّب عليه أثر شـرعى بنذر وشـبهه) أو الواسـطة العادية كبياض لحيته (إذا صار أيضاً متعلّقاً للنذر مثلًا) فلا تترتّب عليه، ويسمّى الاستصحاب حينئذٍ بالأصل المثبت.

المقام الثانى: لماذا ليس الأصل المثبت بحجّة

فلابـدّ من البحث على المبـانى المختلفـة فى معنى الحجّيـة التى قـد مرّت الإشارة إليها فى باب الأمارات إجمالًا. فنقول: من المبانى أنّ حجّيـة الأصـل مثـل الاستصـحاب بمعنى جعـل الحكم المماثل وهو المختار، ومعناه جعل حكم ظاهرى مماثل لنفس المستصـحب إذا كان المستصـحب هو الحكم، أو جعل حكم ظاهرى مماثل لحكم المستصـحب إذا كان المستصـحب هو الموضوع، ولا يخفى أنّ من فسّر الحجّية بالجرى العملى أو التطبيق فى مقام العمل أو الإلتزام بالحكم السابق يعود كلامه إلى جعل المماثل أيضاً، لأنّه لا نعرف من وجوب الجرى العملى أو تطبيق العمـل على مؤدّى الأصل إلّاجعل حكم ظاهرى مماثل لمؤدّاه، وهكـذا الإلتزام، فإنّ الإلتزام القلبى هنا غير مراد، والإـلتزام العملى ليس إلّامـا ذكرنـاه، فالعبارات شتّى والمراد واحـد. والمبنى الثانى عبارة عن جعل المنجّزيـة والمعذّريـة، فلا يجعل الحكم المماثل، بل المجعول إنّما هو قضيّة «إن أصاب خبر الواحد مثلًا الواقع كان منجّزاً وإن خالف الواقع كان عذراً» وقد انوار الأصول، ج٣، ص: ٣٧۶ مرّ عدم صحّة هذا المبنى، لأنّ المنجزية والمعذّرية من حكم العقل، ولا تنالها يد الجعل. والمبنى الثالث عبارة عن جعل صـفة اليقين أو صـفة المحرزية بالنسـبة إلى الاستصـحاب، وقد مرّ أيضاً أنّه غير معقول، لأنّ صـفة اليقين من الامور التكوينية التى لاـ تتعلّق بها الجعل والإنشاء، ولا يمكن أن يصـير الشاكّ قاطعاً بالإنشاء. نعم يمكن أن يخاطب الشاكّ قاطعاً بالإنشاء. نعم يمكن

أن يخاطب الشاكّ بقوله «رتّب أثر اليقين»، ولكنّه يعود أيضاً إلى جعل الحكم الظاهرى الموافق لمؤدّى الاستصحاب، وهكذا صفة المحرزية، لأنّها أيضاً من الامور التكوينية. إذا عرفت هذا فلنعد إلى أصل البحث وهو عدم حجّية الأصل المثبت، وقد ذكر له وجوه عديدة: الأوّل: ما أفاده الشيخ الأعظم، وإليك نصّ كلامه: «إنّ تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقّن كسائر التنزيلات إنّما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعيّة المحمولة على المتيقّن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقليّة والعادية، لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعيّة المترتّبة على تلك الآثار، لأنّها ليست آثاراً لنفس المتيقّن، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع حتّى تترتّب هى عليه» (انتهى). وحاصل كلامه رحمه الله: أنّ الآثار مع الواسطة لا يجرى فيها الاستصحاب لعدم وجود أركانه فيها، لأنّ اليقين السابق كان فى خصوص حياة زيد مثلًا، لا ما يشمل لوازمه العقليّة والعادية فى حال الشكّ. الثانى: ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى فى الكفاية، وحاصله: أنّ مفاد الأخبار ليس أكثر من التعبّد بالمستصحب وحده بلحاظ ما لنفسه من الآثار الشرعيّة، ولا دلالة لها بوجه على تنزيل المستصحب بلوازمه العقليّة والعادية حتّى تترتّب عليه آثارها أيضاً، فإنّ المتيقّن إنّما هو لحاظ آثار نفسه، وأمّا آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها. أقول: الظاهر أنّ نظره إلى إنّ إطلاقات «لا تنقض» لا تشمل المقام لأنّ من شرائط الأخذ بالإطلاق عدم وجود القدر المتيقّن (على مبناه) وهو مفقود فى ما نحن فيه، لوجود القدر المتيقّن وهو الآثار الشرعيّة من دون الواسطة. انوار الأصول، ج٣، ص: ٣٧٧ الثالث: ما أفاده المحقّق الحائرى فى الدرر، وحاصله: عدم شمول إطلاقات الأخبار لما نحن فيه، لوجود القدر المتيقّن، بل لإنصرافها إلى الآثار الشرعيّة بلا واسطة لأنّ الإبقاء العملى للشىء ينصرف إلى إتيان ما يقتضيه ذلك الشىء بلا واسطة» «١». أقول: أمّا كلام المحقّق الخراسانى فيرد عليه ما قرّر فى محلّه من منع ما تبنّاه فى مقدّمات الحكمة وإنّ منها عدم وجود القدر المتيقّن فإنّ لازمه سقوط أغلب المطلقات عن الاطلاق لأنّ القدر المتيقّن فيها موجود، ولا أقلّ من موارد سؤال الرواة، مع أنّ سيرة الفقهاء وديدنهم على أخذ الاطلاق فيها وإنّ المورد ليس بمخصّص. وأمّا ما أفاده الشيخ الأعظم فيرد عليه أيضاً ما أورده المحقّق الخراسانى عليه من أنّ أثر الأثر أثر، فلا مانع عقلًا من تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة «٢». والصحيح فى المقام ما ذهب إليه المحقّق الحائرى من أنّ الإطلاقات منصرفة إلى الآثار الشرعيّة بلا واسطة، ولتوضيحه لا بأس بإتيان أمثلة يكون الوجدان أقوى شاهد على إنصراف الأدلّة عنها: منها: ما جاء فى بعض الكلمات من أنّه إذا كان فى الحوض كرّ من الماء، ثمّ وجدناه فارغاً من الماء وقد سقط فيه ثوب فى البارحة وكان نجساً وكان ينغسل لو كان الماء باقياً. فإنّه لا إشكال فى أنّ استصحاب بقاء الماء حين سقوط الثوب لا يثبت الإنغسال الذى يكون من الآثار العقليّة لبقاء الماء، حتّى يترتّب عليه أثره الشرعى وهو الطهارة. انوار الأصول، ج٣، ص: ٣٧٨ ومنها: ما إذا كان زيد جالساً فى حجرته وشككنا فى خروجه منها وعدمه، فإذا فرض إحراق الحجرة فلا يثبت إحتراق زيد بإستصحاب بقائه إلى حين الإحتراق حتّى يترتّب عليه أثر القصاص. ومنها: ما إذا كان الإناء مملوّاً من اللبن وشككنا فى إنتقاله منه إلى إناء آخر، ثمّ كسره إنسان فى ظلمة الليل مثلًا بحيث لو كان اللبن باقياً فقد أتلفه، فلا يثبت إتلاف اللبن باستصحاب بقاء اللبن حين الإنكسار حتّى يترتّب عليه أثره الشرعى وهو الضمان.

المقام الثالث: فيما استثنى من الأصل المثبت

وقد استثنى من عدم حجّية الأصل المثبت وانصراف الأدلّة عنه موارد خاصّة معدودة: أحدها: ما إذا كانت الواسطة خفيّة، كما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فيحكم بنجاسة الملاقى الجافّ، مع أنّ تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثّره بها، والسراية من الآثار العقليّة للملاقاة بالنجس رطباً، ولكنّها لا اعتبار بها لخفائها. وأظهر منه ما مرّ سابقاً ممّا ورد فى نفس أدلّة الاستصحاب من استصحاب الطهارة للصلاة، مع أنّ صحّة الصلاة أثر لتقيّدها بالوضوء لا نفس الوضوء، والتقيّد بالوضوء من الآثار العقليّة لبقاء الوضوء، وهكذا فى سائر الشرائط، لأنّ الجزء فيها إنّما هو التقيّد، وأمّا القيد فهو خارج، ولكن الإمام عليه السلام حكم بحجّية الاستصحاب، وليس ذلك إلّالمكان خفاء الواسطة. ونظيره أيضاً استصحاب

بقاء شهر رمضان وترتيب أثر صحّة الصيام عليه، مع أنّ الصحّة من آثار وقوع الصيام فى شهر رمضان، ولكنّه لا بأس به أيضاً لخفاء الواسطة. ثانيها: ما إذا كانت الواسطة جليّة جدّاً بحيث يرى العرف ملازمة بين تنزيل المستصحب وتنزيلها، فإذا نزّل المستصحب منزلة المتيقّن السابق نزّلت الواسطة تبعاً كذلك، فيجب ترتيب أثرها الشرعى قهراً. وإن شئت قلت: إنّ شدّة وضوح الواسطة وجلائها توجب عدّ أثر الواسطة أثراً لذى انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۷۹ الواسطة، نظير أصالة عدم دخول هلال شوّال أو بقاء شهر رمضان فى يوم الشكّ المثبت لكون الغد يوم العيد فيترتّب عليه أحكام العيد من الصّلاة والغسل وزكاة الفطرة وغيرها، فإنّ إتّصاف الغد بصفة العيد بعد استصحاب بقاء رمضان فى يوم الشكّ من اللوازم العقليّة قطعاً، لكنّ العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوّال إلّا ترتيب أحكام آخرية ذلك اليوم لشهر، وأوّلية غده لشهر آخر، لأجل وضوح لزوم أحدهما للآخر وعدم انفكاكهما فى جعل الأحكام. ثالثها: ما إذا كانت الواسطة والمستصحب من قبيل المتضايفين كاستصحاب بقاء زيد زوجاً، الذى يلازم بقاء هند مثلًا على زوجيتها، ولا يفهم العرف من جعل أحدهما إلّاجعل الآخر، ولا يصحّ عندهم ترتيب آثار الزوجيّة على خصوص الزوج دون زوجته بل يرون هذا من قبيل التناقض فى الجعل (وإن لم يكن كذلك حقيقةً). هذا- ويمكن جعل هذا المورد من مصاديق جلاء الواسطة الذى مرّ بيانه آنفاً، والأمر فى عدّهما أمرين مختلفين أو مصداقين لأمر واحد سهل. هذا كلّه ما استثنى من الأصل المثبت. ولكن قد اورد عليها من جانب الأعلام إشكالات: الأوّل: ما أورده المحقّق النائينى على الشيخ الأعظم رحمهما الله فى القسم الأوّل وهو ما إذا كانت الواسطة خفية، وتبعه بعض أعاظم تلامذته، وهو: «أنّه لا مسوّغ للأخذ بهذه المسامحة، فإنّ الرجوع إلى العرف إنّما هو لتعيين مفهوم اللفظ عند الشكّ فيه أو فى ضيقه وسعته مع العلم بأصله فى الجملة، لأنّ موضوع الحجّية هو الظهور العرفى، فالمرجع الوحيد فى تعيين الظاهر هو العرف، سواء كان الظهور من جهة الوضع أو من جهة القرينة المقاليّة والحاليّة، ولا يجوز الرجوع إلى العرف والأخذ بمسامحاتهم بعد تعيين المفهوم وتشخيص الظهور اللفظى كما هو المسلّم فى مسألة الكرّ ... وكذا فى مسألة الزكاة» «۱». أقول: يرد عليه: أوّلًا: أنّ المسامحات العرفيّة على قسمين: قسم منها ما يكون العرف فيه ملتفتاً إلى انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸۰ تسامحه كما فى باب الكرّ والنصاب، فإنّه يعلم أنّ ۹۹۹ مثقالًا من الذهب أو الماء ليس الف مثقال، ولكن يسامح فى اطلاق الألف عليه، ففى هذا القسم، الصحيح كما قال، أى عدم حجّية التسامح العرفى، وقسم منها ما لا يكون كذلك، أى يكون العرف غافلًا عنه ولا يلتفت إليه ولو عند الدقّة، كما فى مثل الدم فهو يحكم بأنّ لونه ليس دماً، مع أنّه يمكن أن يقال: بأنّ انتقال العرض من شىء إلى شىء آخر بدون انتقال معروضه محال عقلًا، فبقاء اللون دليل على بقاء الأجزاء الصغار من الدم، وكذا فى ما إذا لاقت يده الميتة وأصاب بها رائحتها، فهو يحكم بعد الاغتسال بعدم وجود أجزاء الميتة فى اليد، ففى مثل هذه الموارد لا إشكال فى الحجّية، وإلّا كان على الشارع اخراج العرف عن الغفلة، ولا إشكال فى أنّ خفاء الواسطة قد يكون من هذا القسم. ثانياً: أنّ موارد خفاء الواسطة داخلة فى القسم الأوّل من كلامه، أى ما إذا كان الشكّ فى تعيين المفهوم أو سعته وضيقه، فيكون المرجع فيها العرف، وبعبارة اخرى: كان الوجه فى عدم حجّية المثبتات انصراف دليل «لا تنقض» عنها، وهو ليس جارياً فى المقام، أى لا يكون ذلك الاطلاق منصرفاً عن موارد خفاء الواسطة عند العرف. وإن شئت قلت: يستفاد من تعميم الشارع حجّية الاستصحاب لموارد خفاء الواسطة فى مورد حديث زرارة ورواية على بن محمّد القاسانى أنّ أثر الأثر أثر عنده فى هذه الموارد. الثانى: ما أورده المحقّق الأصفهانى رحمه الله على صاحب الكفاية فى المورد الثانى والثالث (مورد جلاء الواسطة والمتلازمين) وحاصله: «أنّه لا حاجة إلى إثبات بقاء أحد المتضايفين باستصحاب الآخر، بل يجرى الاستصحاب فى كلّ واحد منهما. هذا فى المتلازمين، وهكذا فى جلاء الواسطة (الذى مثّل له بباب العلّة والمعلول كاستصحاب حركة اليد وإثبات آثار حركة المفتاح) فيمكن إجراء استصحاب حركة المفتاح فى عرض استصحاب حركة اليد، للعلم بوجود كلّ واحد منهما» «۱». ويرد عليه أيضاً: أنّ كلامه فى مورد جلاء الواسطة صادق فى مثل ما ذكره من مثال حركة اليد والمفتاح وما أشبهه من موارد العلّة والمعلول، لا فى مثل ما ذكرناه من مثال انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸۱ استصحاب بقاء رمضان فى يوم الشكّ، لعدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى كون الغد عيداً، فلا يمكن إثباته إلّامن

طريق استصحاب بقاء عدم دخول هلال شوّال فى يوم الشكّ. الثالث: وجود الأصل المعارض فى موارد خفاء الواسطة دائماً، لأنّ استصحاب بقاء الرطوبة فى الذباب لإثبات نجاسة الثوب مثلًا معارض مع استصحاب بقاء الطهارة فى الثوب. وفيه: أيضاً أنّ الاستصحاب الثانى محكوم للأوّل، لأنّه من قبيل الأصل المسبّبى فى مقابل الأصل السببى، حيث إنّه بعد جريان استصحاب بقاء الرطوبة لا يبقى شكّ فى نجاسة الثواب تعبّداً حتّى تصل النوبة إلى استصحاب طهارته. فظهر أنّ الوارد من هذه الإشكالات إنّما هو إشكال المحقّق الأصفهانى رحمه الله فى خصوص المتضايفين وأشباهه. هذا كلّه فى المقام الثالث.

المقام الرابع: الفرق بين مثبتات الاصول والأمارات

المشهور بين المتأخّرين من الاصوليين حجّية مثبتات الأمارات مطلقاً، فيثبت بالأمارة مؤدّيها وملزومها ولوازمها وملازماتها ولو بالف واسطة، وهذا بخلاف مثبتات الاصول. والقول الثانى: ما ذهب إليه بعض أساتذتنا العظام وهو عدم الحجّية مطلقاً فى كلتيهما. والثالث: التفصيل بين الموارد المختلفة، وهو المختار وسيأتى بيانه وشرحه. أمّا القول الأوّل فإستدلّ عليه ببيانات أربع: البيان الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله وهو: «أنّ الأمارة كما تحكى عن المؤدّى ونشير إليه، كذلك تحكى عن أطرافها من ملزومها ولوازمها وملازماتها، لأنّ مقتضى اطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى حكايتها فى جميع ذلك». وتوضيحه: أنّ الأمارة تنحلّ إلى حكايات متعدّدة مطابقية والتزامية، فهى كما تحكى عن المؤدّى بالمطابقة فكذلك تحكى عن أطرافه بالالتزام (فتخرج فى الواقع عن كونها مثبتة على تعبير بعض محشّى الكفاية). انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸۲ ويمكن أن يناقش فيه: أوّلًا: بأنّ كلامه وإن كان صادقاً فى مثل خبر الواحد، لأنّ له الحكاية، والحكاية عن الشىء حكاية عن لوازمه (وكذا الإقرار والبيّنة) ولكنّه لا يصدق فى مثل أصالة اليد، حيث إنّها لا تحكى ولا تخبر عن شىء، وليس لها لسان حتّى تنحلّ إلى حكايات عديدة. وثانياً: أنّه يقبل فى نفس خبر الواحد أيضاً فى الجملة لا بالجملة، لأنّ انحلاله إلى إخبارات عديدة مبنى على التفات المخبر باللوازم والملازمات، وأمّا اللوازم التى ليس المخبر عالماً بها ولا متوجّهاً إليها فلا يصحّ أن يكون الإخبار عن الملزوم إخباراً عن تلك اللوازم. البيان الثانى: أنّ حجّية الأمارة هى من باب أنّها توجب حصول الظنّ نوعاً، والظنّ بشىء ظنّ بلوازمه. وفيه: أنّه المبنى مخدوش، لأنّ مناط الحجّية ليس هو حصول الظنّ النوعى، وإلّا يلزم حجّية الظنّ مطلقاً، وهو- على الظاهر- ممّا لا يلتزم به المستدلّ نفسه. البيان الثالث: ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله من «أنّ الأمارة إنّما تكون محرزة للمؤدّى وكاشفة عنه كشفاً ناقصاً، والشارع بأدلّة اعتبارها قد أكمل جهة نقصها، فصارت الأمارة ببركة اعتبارها كاشفة ومحرزة كالعلم، وبعد إنكشاف المؤدّى يترتّب عليه جميع ما للمؤدّى من الخواصّ والآثار على قواعد سلسلة العلل والمعلولات واللوازم والملزومات» «۱». أقول: إنّ كلامه هذا أيضاً من آثار مبناه المعروف من أنّ معنى الحجّية جعل صفة المحرزية والكاشفيّة واليقين، فكأنّ الشارع يقول: أنّ لمفهوم الحجّة قسمين من المصداق: قسم تكوينى، وقسم اعتبارى يحتاج إلى جعل واعتبار ممّن بيده الاعتبار، فبعد جعل الحجّية يصير مصداقاً واقعياً للعلم فيترتّب عليها لوازمها وملازماتها كالعلم التكوينى. ولكن قد مرّ كراراً أنّ صفة اليقين أمر تكوينى لا يمكن جعلها فى عالم الاعتبار، وينبغى أن نشير هنا إلى ما أفاد المحقّق العراقى رحمه الله فى تعليقته على فوائد الاصول، فإنّه قال: «الطريقيّة بمعنى تتميم الكشف وتماميّة الانكشاف المساق لإلغاء الاحتمال بحقيقته يستحيل أن تناله يد الجعل تشريعاً» «۲». انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸۳ البيان الرابع: ما أفاده بعض الأعاظم فى رسائله حيث قال: «أمّا وجه حجّية مثبتات الأمارات فهو أنّ جميع الأمارات الشرعيّة إنّما هى أمارات عقلائيّة أمضاها الشارع، وليس فيها ما تكون حجّيتها بتأسيس من الشرع كظواهر الألفاظ وقول اللغوى على القول بحجّيته وخبر الثقة ... ومعلوم أنّ بناء العقلاء على العمل بها إنّما هو لأجل إثباتها الواقع لا للتعبّد بالعمل بها، فإذا ثبت الواقع بها تثبت لوازمه وملزوماته وملازماته بعين الملاك الذى لنفسه فكما أنّ العلم بالشىء موجب للعلم بلوازمه وملزوماته وملازماته مطلقاً فكذلك الوثوق به موجب للوثوق بها ... ولو حاولنا إثبات حجّية الأمارات بالأدلّة النقليّة لما أمكن لنا إثبات حجّية مثبتاتها، بل ولا لوازمها الشرعيّة إذا كانت مع الواسطة الشرعيّة» «۱». وفيه: أوّلًا: أنّا نمنع الصغرى، وهى كون جميع

الأمارات إمضائيّة، لأنّ بعض الأمارات كالقرعة لا إشكال فى أنّها تأسيسيّة فيما إذا كان هناك واقع فى البين ولم تكن القرعة لمجرّد حسم مادّة النزاع، كما هو كذلك غالباً، فإنّ المنساق من أدلّة حجّية القرعة فى الشرع أنّها كاشفة عن الواقع غالباً أو دائماً إذا اجتمع فيها شرائطها، فقد ورد فى الحديث النبوى: «ليس من قوم تقارعوا ثمّ فوّضوا أمرهم إلى اللّه إلّاخرج السهم الأصوب» وكذا ما ورد فى الدعاء المأثور عند إجراء القرعة: «اللهمّ ربّ السموات السبع أيّهم كان الحقّ له فأدّه إليه» وفى رواية اخرى: «اللهمّ أنت اللّه لا إله إلّاأنت عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون فبيّن لنا أمر هذا المولود» وكذا ما ورد فى قضيّة يونس وقضيّة عبدالمطّلب وغير ذلك من القرائن التى يغنى تظافرها عن ملاحظة إسنادها، فمن جميع ذلك يعلم أنّ القرعة أمارة شرعيّة حيث لا أمارة، ويؤيّده ما ورد فى أمر الاستخارة فإنّها نوع من القرعة يطلب منها الكشف عن المصالح الواقعيّة لا مجرّد رفع الحيرة «۲». إن قلت: إذا كانت القرعة من الأمارات فلابدّ من تقديمها على الاصول العمليّة مع أنّه لا يقول به أحد. قلنا: المستفاد من ظواهر أدلّة القرعة أو صريحها أنّ كاشفيتها منحصرة بما إذا أشكل الأمر وسدّت أبواب الحلّ وطرق الفتح، وهذا لا يصدق إلّافيما إذا لم توجد فى البين أمارة ولا ـ انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸۴ أصل، فالقرعة أمارة تكشف عن الواقع حيث لا أمارة ولا أصل. هذا كلّه فى القرعة. وهكذا سوق المسلمين، فهو أيضاً لا أثر له عند العقلاء، بل هو أمارة إخترعها الشارع المقدّس، وجعلها كاشفة عن طهارة ما يشتريه المكلّف من سوق المسلمين أو حلّيته من الذبائح وشبهها. ثانياً: لو سلّمنا وجود جميع الأمارات بين العقلاء لكنّا لا نقبل إمضاء جميعها من جانب الشارع بل فيه تفصيل سيأتى توضيحه عند بيان المختار. هذا كلّه فى القول الأوّل. أمّا القول الثانى: فهو ما ذهب إليه بعض الأعلام فى مصباح الاصول من عدم الفرق بين الأمارات والاستصحاب وعدم حجّية المثبتات فى المقامين، لأنّ عمدة الدليل على الفرق فى نظره إنّما هو ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله (من أنّ العلم الوجدانى شىء يقتضى ترتّب جميع الآثار حتّى ما كان منها بتوسّط اللوازم العقليّة أو العادية ولو بالف واسطة، فكذا العلم التعبّدى، بخلاف الاستصحاب، فإنّ المجعول فيه هو الجرى العملى على طبق اليقين السابق، وحيث إنّ اللازم لم يكن متيقّناً فلا وجه للتعبّد به) ولكنّه أجاب عنه بأنّ «ما ذكره غير تامّ لأنّ العلم الوجدانى إنّما يقتضى ذلك لأنّه من العلم بالملزوم يتولّد العلم باللازم بعد الالتفات إلى الملازمة، فترتّب آثار الملزوم ليس من جهة العلم بالملزوم، بل من جهة العلم بنفس اللازم المتولّد من العلم بالملزوم، ولذا يقولون: أنّ العلم بالنتيجة يتولّد من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى ... بخلاف العلم التعبّدى بالمجعول، فإنّه لا يتولّد منه العلم الوجدانى باللازم- وهو واضح- ولا العلم التعبّدى به لأنّ العلم التعبّدى تابع لدليل التعبّد، وهو مختصّ بالملزوم دون لازمه، لما عرفت من أنّ المخبر إنّما أخبر عنه لا عن لازمه». ثمّ استثنى باب الأخبار وقال: «نعم تكون مثبتات الأمارة حجّه فى باب الأخبار فقط لأجل قيام السيرة القطعيّة من العقلاء على ترتيب اللوازم على الأخبار بالملزوم ولو مع الوسائط الكثيرة، ففى مثل الإقرار والبيّنة وخبر العادل يترتّب جميع الآثار ولو كانت بوساطة انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸۵ اللوازم العقليّة أو العادية» «۱». ولكن يرد عليه أيضاً: أنّ كلامه مبنى على انحصار وجوه الفرق بين مثبتات الأمارات والاصول فيما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله، وهو ممنوع لما مرّ من الوجوه المختلفة، وسيأتى عند بيان المختار مزيد توضيح للمقام. أمّا القول الثالث: (وهو المختار) فهو التفصيل بين اللوازم الذاتية للأمارة فتكون حجّية، وبين اللوازم الإتّفاقية فلا تكون حجّية، ولإثباته لابدّ من ذكر مقدّمة فى بيان الفرق بين الأمارة والأصل فنقول. المشهور بينهم أنّ الفرق بين الأمارة والأصل أنّ الجهل بالواقع والشكّ فيه مأخوذ فى موضوع الأصل دون الأمارة فإنّ الشكّ إنّما هو موردها لا ـ موضوعها. ولكنّه ممّا لا وجه ولا أصل له، والصحيح أنّ الجهل بالواقع والشكّ فيه أخذ فى كليهما، والوجه فى ذلك ما جاء فى بعض الكلمات من «أنّ الاهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول فلا محالة تكون حجّية الأمارات إمّا مطلقة بالنسبة إلى العالم والجاهل، أو مقيّدة بالعالم والجاهل، أو مختصّة بالجاهل، ولا مجال للالتزام بالأوّل والثانى فإنّه لا يعقل كون العمل بالأمارة واجباً على العالم بالواقع فبقى الوجه الأخير، وهو كون الأمارة مختصّة بالجاهل وهو المطلوب (هذا بالنسبة إلى مقام الثبوت). مضافاً إلى أنّه فى مقام الإثبات أيضاً مقيّد به فى لسان بعض الأدلّة كقوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ»» «۲» (وقد استدلّ القوم بالآية فى مباحث حجّية خبر الواحد تارةً فى مباحث الاجتهاد والتقليد اخرى). والصحيح فى

الفرق بينهما أنّ للأمارة كاشفية عن الواقع وإن كان كشفاً ظنّياً غير تامّ، بخلاف الأصل فليس فيه كشف عن الواقع أصلًا، ولا فرق في ذلك بين أن نأخذ الأمارة والاصول من الشارع المقدّس أو من بناء العقلاء، فإنّ لهم أيضاً أمارات واصول، بل الأمارات الموجودة في الشرع متّخذة منهم غالباً كما عرفت آنفاً، وكذا الاصول الأربعة فإنّ جميعها انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸۶ موجودة بين العقلاء من أهل العرف. ومنها الاستصحاب فإنّهم يجرون الاستصحاب في القوانين والمناصب كالوكالة ومقام القضاء والولاية وغيرها بعنوان الأصل لا الأمارة، فهم ما دام لم يصل بأيديهم حكم جديد يعملون بما سبق. إذا عرفت هذا فنقول: الحقّ في المسألة هو التفصيل بين اللوازم الذاتيّة واللوازم الاتّفاقية في باب الأمارات، وإنّ الأولى تثبت بالأمارة دون الثانية من دون فرق بين ما كانت مخترعة بيد الشارع وما كان عليه سيرة العقلاء، ومن دون فرق بين أن تكون الأمارة من الأخباريات أو لا، فإذا ثبت بالقرعة أنّ هذا المولود لزيد مثلًا فلا إشكال في ترتّب لوازمه الذاتيّة عليه من كون فلان خاله وكون فلان عمّه، مع أنّ القرعة ليست من الأخباريّات، بخلاف اللوازم العرضية الإتّفاقية، كما إذا أثبتنا بالبيّنة أو بمقتضى اليد أنّ هذه الدار لزيد وعلمنا من الخارج أنّ دار زيد كانت قبال القبلة، فلا يثبت بهما جهة القبلة، مع أنّ خبر الواحد من الأمارات الموجودة فيما بين العقلاء، ويكون من الأخباريات أيضاً، وهكذا إذا قامت أمارة كأذان العارف الثقة على دخول الوقت وعلمنا من الخارج وجود ملازمة اتّفاقية بين جهة القبلة وبين وقوع الشمس بين العينين حين دخول الوقت، في مكان خاصّ، فلا يمكن إثبات جهة القبلة من ناحية إثبات دخول الوقت، وكذا العكس، فإذا قامت أمارة على ثبوت القبلة (كقبور المؤمنين) فلا يمكن إثبات دخول الوقت من مواجهة القبلة في بعض الأمكنة لملازمة اتّفاقية بينهما.

التنبيه التاسع: بعض تطبيقات الأصل المثبت

وهو في الواقع تتمّة للتنبيه السابق وتكميل له، والبحث فيه يقع في ثلاثة امور: ۱- في أنّه لا فرق في اللازم العادي أو العقلي بين كونه مبايناً مع المستصحب رأساً وبين كونه متّحداً معه وجوداً بحيث لا يتغايران إلّامفهوماً، فالأصل مثبت في كليهما. ولتوضيح المقام والتحقيق في البحث لابدّ من الإشارة إلى الأقسام المختلفة للكلّي، فنقول: تارةً يكون الكلّي منتزعاً من مرتبة ذات الشيء كما في الحيوان والإنسان والناطق ونحو ذلك. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸۷ واخرى ينتزع من الشيء بملاحظة إتّصافه بأمر ليس بحذائه شيء في الخارج، ويكون من الخارج المحمول لا بضميمة شيء كوصف الممكن للإنسان. وثالثاً: ينتزع من الشيء بملاحظة اتّصافه بعرض من الأعراض بحيث يكون من الامور الحقيقيّة المتأصّلة التي بحذائها شيء في الخارج غير معروضها، وإن كان وجوده في ضمن وجود معروضه وكان من المحمول بالضميمة، كما في الأسود والأبيض والقاعد والقائم ونحو ذلك. هذه أقسام ثلاثة للكلّي. ثمّ نقول: قد يتوهّم أنّه لا يجوز استصحاب الفرد وإجراء أحكام الكلّي عليه في جميع الأقسام الثلاثة حتّى القسم الأوّل الذي يكون من الذاتيات، لأنّ حيثية زيدٍ المستصحب مثلًا غير حيثية كونه إنساناً، فيكون الجميع من الأصل المثبت. وقد يقال: بأنّ الاستصحاب مثبت في الأخيرين لا في الأوّل، لاتّحاد الكلّي فيه مع المستصحب اتّحاداً ذاتياً، فأثر الكلّي أثر للمستصحب حقيقة. ويمكن أن يقال بأنّه مثبت في خصوص الأخير، لأنّ الأثر في كلّ واحد من القسمين الأوّلين يكون لنفس المستصحب واقعاً، حيث لا يكون بحذاء ذلك العنوان الكلّي (المتّحد مع المستصحب وجوداً) شيء آخر في الخارج غير المستصحب، بخلاف القسم الثالث لأنّ الأثر فيه ليس لنفس المستصحب واقعاً بل لما هو من اعراضه وهو السواد والبياض والقيام والقعود ونحو ذلك. أقول: أوّلًا: أنّه لا فائدة في هذا النزاع لأنّه لا حاجة في إثبات آثار الكلّي في هذه الأقسام إلى استصحاب الفرد بعد ما كان نفس الكلّي أيضاً متيقّناً سابقاً، لأنّ استصحاب نفس الكلّي حينئذٍ يكون جارياً ومغنياً عن استصحاب الفرد. ثانياً: لو أغمضنا عن ذلك فإنّ الصحيح هو القول الثاني، أي عدم كون الاستصحاب مثبتاً في الأوّل دون الأخيرين، لأنّ الكلّي في القسم الأوّل ليس في الواقع من اللوازم العقليّة للمستصحب، لكونه منتزعاً من مقام ذاته ويكون متّحداً معه ذاتاً، بخلاف الأخيرين. ۲- أنّه لا فرق في الأثر المستصحب أو المترتّب على المستصحب بين أن يكون حكماً تكليفياً أو حكماً وضعيّاً، وبتعبير آخر: بين أن يكون حكماً مجعولًا مستقلًا أو مجعولًا تبعاً كالشرطيّة والمانعيّة. انوار

الأصول، ج۳، ص: ۳۸۸ قد يقال: أنّ الأحكام الوضعيّة على ثلاثة أقسام: قسم منها ما يقع تحت يد الجعل ذاتاً واستقلالًا نظير الزوجيّة والملكيّة. وقسم منها ما يقع تحت يد الجعل بمنشأ انتزاعه كالجزئيّة والشرطيّة للمكلّف به، فإنّ شرطيّة الطهارة أو مانعية النجاسة مجعول تبعى وأمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً، لكن من طريق وضع منشأ انتزاعه ورفعه. وقسم ثالث ما لا يكون مجعولًا للشارع لا نفسه ولا منشأ انتزاعه، لكونه من الامور التكوينيّة كشرائط التكليف، مثل دلوك الشمس للصلاة وغيره ممّا يكون داعياً وباعثاً للمولى على الحكم (ولكن قد ذكرنا سابقاً أنّ شرائط التكليف أيضاً ترجع إلى قيود الموضوع فتكن مجعولةً). أمّا القسم الأوّل فقال المحقّق الخراسانى رحمه الله بعدم كون الاستصحاب فيه مثبتاً، وأمّا القسم الثانى فقد يتوهّم كون الاستصحاب فيه مثبتاً لكونه من الامور الانتزاعيّة العقليّة لا الآثار الشرعيّة، ولكن أجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّه أيضاً مجعول للشارع تبعاً بجعل منشأ انتزاعه فأمره أيضاً بيد الشارع وضعاً ورفعاً، فلا يكون الاستصحاب فيه مثبتاً، وأمّا القسم الثالث فمن الواضح أنّ الاستصحاب فيه مثبت. أقول: أوّلًا: أنّ هذا النزاع أيضاً ممّا لا طائل تحته، لأنّه لا حاجة إلى استصحاب شرطيّة الطهارة مثلًا حتّى يقال بأنّه مثبت، بل يكفى استصحاب حكم تكليفى يوجد فى جنب هذا الحكم الوضعى، وهو مفاد قوله تعالى «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا ...» فيكفى استصحاب وجوب الوضوء عن استصحاب شرطيّة الوضوء للصلاة. وثانياً: أنّ معنى الأصل المثبت فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام نطاقه أوسع ممّا مرّ، حيث إنّه فى ما سبق كان عبارة عن ترتيب الآثار الشرعيّة بوساطة الآثار العقليّة أو العادية على المستصحب، وفى المقام يعمّ ما إذا كان نفس المستصحب أو الأثر المترتّب عليه بلا واسطة أمراً عقيّاً ولم يكن له أثر شرعى، وبهذا يندفع ما أورده المحقّق الأصفهانى رحمه الله عليه من هذه الناحية. ۳- فى أنّه لا فرق أيضاً فى المستصحب أو المترتّب على المستصحب بين أن يكون هو ثبوت حكم ووجوده، أو نفيه وعدمه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۸۹ فقد يقال: إذا كان المستصحب أو الأثر المترتّب عليه عدم الحكم كان الاستصحاب مثبتاً، لأنّ العدم ليس ممّا يقع تحت يد الجعل، إمّا بلحاظ نفسه فواضح، وإمّا بلحاظ آثاره من الثواب أو العقاب فلأنّها من الآثار العقليّة. ولكن أجاب عنه (بحقٍّ) المحقّق الخراسانى: أوّلًا: بأنّ نفى الأثر وعدمه أمره بيد الشارع كأمر ثبوته ووجوده، وثانياً: بأنّ عدم اطلاق الحكم على نفى الأثر غير ضائر، إذ ليس هناك ما دلّ على اعتباره بعد صدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عنه كصدقه على رفع اليد عن ثبوته ووجوده. وعلى هذا فيكون استصحاب البراءة المتيقّنة حال الصغر أو الجنون جارياً، ولا يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظم رحمه الله من أنّ عدم استحقاق العقاب فى الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعيّة، لأنّ عدم استحقاق العقوبة وإن لم يكن من اللوازم المجعولة الشرعيّة لكن عدم المنع من الفعل (أو عدم التكليف) بنفسه أمر قابل للاستصحاب من دون حاجة إلى ترتّب أثر مجعول عليه، وذلك لما عرفت آنفاً من عدم التفاوت فى المستصحب أو المترتّب على المستصحب بين أن يكون هو ثبوت الحكم ووجوده، أو عدمه ونفيه، فيترتّب عليه أثره القهرى وهو عدم ترتّب العقاب لأنّه وإن كان لازماً عقليّاً له، ولكنّه لازم مطلق لعدم المنع ولو فى الظاهر، وسيأتى فى التنبيه اللاحق أنّ اللازم العقلى أو العادى إنّما لا يثبت بالاستصحاب إذا كان لازماً للوجود الواقعى، وأمّا إذا كان لازماً للوجود الأعمّ من الظاهرى والواقعى فهذا ممّا يثبت به بلا كلام.

التنبيه العاشر: اللازم المطلق

فى أنّ ما تقدّم من عدم ترتّب اللازم العادى أو العقلى ولا الأثر الشرعى المترتّب عليه إنّما هو اللازم العادى أو العقلى للمستصحب واقعاً لا اللازم المطلق له ولو فى الظاهر (أى سواء كان لوجوده الواقعى أو الظاهرى) فليس الاستصحاب مثبتاً بالنسبة إليه، نظير ترتّب الإجزاء على الطهارة الاستصحابيّة، حيث إنّ شرط الصلاة هو الأعمّ من الطهارة الواقعيّة والظاهريّة فيترتّب عليها الإجزاء وإن كان من آثارها العقليّة، ونظير ترتّب عدم العقاب على انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹۰ استصحاب عدم التكليف الذى مرّ ذكره آنفاً، وهذا من القضايا التى قياساتها معها، فإنّ الأثر العقلى إذا كان أثراً للحكم الظاهرى والواقعى معاً، والمفروض ثبوت موضوعه وهو الحكم الظاهرى هنا، فيترتّب عليه بلا إشكال. ثمّ إنّ هيهنا فروعاً فقهيّة تذكر عادةً فى ذيل الأصل المثبت، ولكنّا تركنا البحث عنها إلى محلّها

فی الفقه.

التنبيه الحادی عشر: لزوم كون المستصحب حكماً شرعيّاً أو ذا حكم شرعی ولو بقاء

لا إشكال ولا كلام فی أنّه لا بدّ أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعی كما أشرنا إليه سابقاً، لأنّه إن لم يكن كذلك كان التعبّد به من الشارع لغواً فلا معنی للحكم باستصحاب بقاء تلك القطعة من الحجر مثلًا المطروحة فی أرض كذا أو ذلك الحيوان الموجود فی الأجمّة. هذا- ولكنّه لا يخفی أنّه يكفی كون المستصحب كذلك ولو بقاءً ولا يعتبر كونه حكماً شرعياً أو ذا حكم شرعی عند الحدوث فلو كانت اليد نجسةً قبل الظهر مثلًا ولم يكن لهذه النجاسة أثر شرعی لعدم وجوب الصلاة مثلًا فی ذلك الوقت ولا شیء آخر ممّا يعتبر فيه الطهارة ثمّ شككنا بعد الظهر فی طهارتها كان استصحاب النجاسة جارياً بلا ريب لكونه موضوعاً ذا أثر شرعی فی هذا الوقت وهو عدم جواز الصلاة بها. والوجه فی ذلك أنّ الاستصحاب تعبّد من جانب الشارع فی الآن اللاحق، فيكفی وجود الأثر فی هذا الآن، فيشمله اطلاق «لا تنقض»، لصدق نقض اليقين بالشكّ علی رفع اليد عمّا تيقّن به مطلقاً ولو كان حكماً أو موضوعاً ذا حكم بقاء لا حدوثاً. ولذلك نقول بحجّية استصحاب العدم الأزلی فی الشبهات الحكميّة فيما إذا كان الشكّ فی أصل جعل حكم من جانب الشارع وعدمه، مع أنّه لم يكن للمستصحب (وهو عدم الحكم الفلانی) أثراً فی الأزل. إن قلت: العدم الأزلی لا يتصور فی الأحكام، لإمكان وجودها فی علم اللّه علی نهج انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹۱ القضايا الحقيقيّة، فلا يقين سابق بهذا العدم حتّی يمكن استصحابه. قلنا: أوّلًا: إنشاء الأحكام كذلك فی الأزل لغو لا يصدر من الشارع الحكيم. ثانياً: وجود الأحكام علی نهج القضايا الإنشائية الحقيقيّة فی علم اللّه من الأزل لا معنی محصّل له، لأنّ الإنشاء أمر حادث ووعاؤه الذهن، فلابدّ فيه من وجود ذهن نبوی أو ولوی، والذی كان اللّه تبارك وتعالی عالماً به إنّما هو صدور الإنشاء من جانبه فيما بعد، لا أنّه صدر. ثالثاً: يمكن دعوی الإجماع علی عدم وجود هذه الأحكام حتّی بصورها الإنشائيّة فی الأزل، بل قبل بعث النبی صلی الله عليه و آله، لأنّ الإجماع حاصل علی نزول الأحكام تدريجياً، والقول بنزول القرآن عليه صلی الله عليه و آله مرّتين: مرّة دفعيّاً ومرّة تدريجيّاً أيضاً لا ينافی ما ذكرنا فإنّه علی كلّ حال أمر حادث بعد البعثة. بقی هنا شیء: وهو أنّه قد لا يمكن جريان استصحاب العدم الأزلی، لا لعدم تصوّره، بل لإشكال آخر، وذلك فی الشبهات الموضوعيّة فيما إذا كانت من قبيل العدم النعتی، أی فيما إذا كان الوصف قائماً بالغير بنحو كان الناقصة كقرشية المرأة، فلا يمكن استصحاب عدم قرشيتها، وعلی نحو كلّی لا يمكن جريان الاستصحاب فی مفاد ليس الناقصة (وإن كان المعروف بين جماعة من الأعلام جريانه) وذلك لما قد قرّر فی محلّه من اعتبار وحدة القضيّة المتيقّنة والقضية المشكوكة، وهی ليست حاصلة فی المقام، لأنّ القضية المتيقّنة فيه عبارة عن القضيّة السلبة بانتفاء الموضوع، والقضيّة المشكوكة سالبة بانتفاء المحمول، أی عدم قرشية هذه المرأة، ولا ريب فی مغايرة إحدی القضيتين الاخری فی نظر العرف. أضف إلی ذلك أنّ القضيّة السالبة بانتفاء الموضوع أمر غير معقول عند العرف، كما لا يخفی علی الخبير، فلا يمكن عند العرف أن يقال: إنّ هذه المرأة لم تكن قرشية حين عدم وجودها فلتكن فی الحال كذلك. وهذا فی الواقع يرجع إلی عدم وجود يقين سابق عرفاً، فأركان الاستصحاب حينئذٍ غير تامّة من جهتين.

التنبيه الثانی عشر: استصحاب تأخّر الحادث

لا إشكال فی جريان الاستصحاب فيما إذا شكّ فی أصل حدوث الحادث، حكماً كان أو موضوعاً، وأمّا إذا شكّ فی تقدّمه وتأخّره بعد العلم بتحقّق أصله كما إذا علمنا بموت زيد ولا نعلم هل هو مات يوم الخميس أو يوم الجمعة؟ وفرضنا ترتّب أثر شرعی علی موته فی يوم الجمعة أو يوم الخميس بنذر وشبهه فهل يجری استصحاب عدم موته إلی يوم الجمعة، أی عدم تقدّمه علی يوم الجمعة، أو عدم تأخّره عن يوم الخميس، أو لا؟ وقع الكلام فی مقامين: المقام الأوّل: فيما إذا لوحظ تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلی أجزاء الزمان كما

فى المثال المذكور. المقام الثانى: فيما إذا لوحظ تقدّمه وتأخّره بالنسبة إلى حادث آخر قد علم بحدوثه أيضاً، كما إذا علم بموت متوارثين على التعاقب ولم يعرف المتقدّم منهما على المتأخّر، أو علم بحصول ملاقاة اليد المتنجّسة بالماء وحصول الكرّية على التعاقب ولم يعلم المتقدّم منهما، أو علم بموت الأب المسلم وإسلام الولد الكافر ولم يعرف المتقدّم منهما أيضاً. أمّا المقام الأوّل: فلا شكّ فى جريان استصحاب عدم تحقّق الحادث فى الزمان الأوّل وترتيب آثار عدمه فقط، وأمّا آثار تأخّره عن الزمان الأوّل وآثار حدوثه فى الزمان الثانى (يوم الجمعة فى المثال) فلا، لكونه مثبتاً بالنسبة إلى عنوان التأخّر والحدوث، فلابدّ فى التخلّص عنه إمّا دعوى خفاء الواسطة، أو دعوى أنّه من باب المتضايفين، أو دعوى أنّ الحدوث أمر مركّب من عدم الحادث فى زمان ووجوده فى زمان بعده، والقيد الثانى حاصل بالوجدان لأنّ المفروض حصول الموت فى الحال (أى يوم الجمعة فى المثال) والقيد الأوّل ثابت بالأصل، فحدوث الموت يوم الجمعة يثبت بضميمة أصل إلى وجدان. ولكن الإنصاف أنّ كلّا من هذه الدعاوى فى غير محلّه، أمّا الاولى فواضحة كالثانية، وأمّا الثالثة فلأنّ الحدوث أمر بسيط ينتزع من الوجود فى زمان وعدم الوجود فى زمان آخر، نظير الفوقية التى تنتزع من كون هذا فى هذا المكان وذاك فى ذاك المكان لا إنّه أمر مركّب حتّى يمكن إثبات أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالأصل. أمّا المقام الثانى: فالبحث فيه بنفسه يقع فى موضعين: الموضع الأوّل: ما إذا كان كلّ من الحادثين مجهول التاريخ. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹۳ الموضع الثانى: ما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ والآخر مجهول التاريخ. أمّا الموضع الأوّل فله أربعة أقسام: ۱- ما إذا كان الأثر الشرعى لتقدّم أحدهما أو لتأخّره أو لتقارنه بنحو مفاد كان التامّة. ۲- ما إذا كان الأثر الشرعى للحادث المتّصف بالتقدّم أو التأخّر أو التقارن بنحو مفاد كان الناقصة. ۳- ما إذا كان الأثر الشرعى لعدم تقدّم أحدهما على الآخر أو لتأخّره أو لتقارنه بنحو مفاد ليس التامّة. ۴- ما إذا كان الأثر الشرعى لعدم الحادث المتّصف بالتقدّم أو التأخّر أو التقارن بنحو مفاد ليس الناقصة، كما إذا قيل: لم يكن الإبن متّصفاً بالإسلام فى زمن موت الأب. وهيهنا قسم خامس ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بعض كلماته، وهو ما إذا كان الأثر للعدم النعتى، أى للحادث المتّصف بالعدم فى زمان حدوث الآخر بنحو مفاد كان الناقصة، ولكن يعلم حاله بالدقّة فى أبحاث الأربعة المزبورة. أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال فى جريان استصحاب العدم (أى عدم التقدّم إذا كان الأثر لتقدّم أحدهما، وهكذا بالنسبة إلى التأخّر والتقارن) بلا معارض، لتمامية أركان الاستصحاب فيه، نعم إذا كان الأثر لتقدّم كلّ منهما أو لتقارن كلّ منهما أو لتأخّر كلّ منهما أو كان الأثر لأحد الحادثين بجميع أنحائه من التقدّم والتأخّر والتقارن كان الاستصحاب معارضاً كما لا يخفى. أمّا القسم الثانى: فلا يجرى فيه الاستصحاب لعدم يقين سابق بقضيّة «كان الإبن كافراً عند موت أبيه المسلم». مثلًا كما هو واضح. وأمّا القسم الثالث فيظهر حكمه من القسم الأوّل، لأنّ الأثر مترتّب على عدم التقدّم والتأخّر والتقارن، كما أنّ العدم النعتى أيضاً يظهر حكمه من القسم الثانى، لكون الأثر فيه أيضاً مترتّباً بنحو مفاد كان الناقصة، فلا يقين سابق فيه فلا يجرى الاستصحاب. إنّما الإشكال والكلام فى القسم الرابع، وهو مفاد ليس الناقصة، والمراد منه أن يكون الأثر مترتّباً مثلًا على عدم كون الماء كرّاً فى زمن الملاقاة وعلى عدم كون النجس ملاقياً للماء حتّى صار كرّاً، فوقع الخلاف فيه بين الشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانى رحمه الله، فقال الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ الاستصحاب جارٍ فيه ولكنّه يتساقط للمعارضة فيما إذا كان الأثر موجوداً فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹۴ كلا الطرفين، أمّا إذا كان الأثر مفروضاً فى أحدهما فلا يتساقط، والمحقّق الخراسانى ذهب إلى عدم جريانه رأساً لعدم إندراجه تحت أدلّة الاستصحاب ولو كان الأثر مفروضاً فى طرف واحد دون الآخر، وذلك لعدم إحراز إتّصال زمان شكّه بزمان يقينه. توضيح ذلك: إنّه لا ريب فى أنّ المستفاد من قول الشارع «لا تنقض اليقين بالشكّ» لزوم إتّصال زمان اليقين بالشكّ، فلو إنفصل أحدهما عن الآخر لم يشمله هذا الاطلاق، وإذ قد عرفت ذلك فلنرجع إلى ما نحن بصدده فنقول: المفروض أنّ الماء لم يكن كرّاً يوم الجمعة ولم يلاق نجساً، ثمّ علمنا بحدوث أحدهما إجمالًا فى يوم السبت والآخر فى يوم الأحد وإجتمعا فى نهاية ذاك اليوم، فلو قلنا أنّ الماء لم يكن كرّاً فى زمن الملاقاة إحتمل فى ذلك احتمالين: أحدهما أن يكون زمن الملاقاة فى متن الواقع يوم السبت، والثانى، أن يكون يوم الأحد، فلو كان زمن الملاقاة فى الواقع يوم السبت كان متّصلًا بيوم الجمعة فتمّ إتّصال زمان اليقين بالشكّ، وأمّا لو كان زمن الملاقاة

فى الواقع يوم الأحد كان منفصلًا عن زمن اليقين، لإنفصال يوم الأحد عن يوم الجمعة، وحيث لاـ نعلم أنّ الواقع أى واحد من الاحتمالين فتكون المسألة من الشبهات المصداقيّة لحديث «لا تنقض». وقد إستشكل المحقّق الخراسانى رحمه الله على نفسه بأنّه لا شبهة فى إتّصال مجموع الزمانين وفى مثالنا يوم السبت والأحد بذلك الآن الذى هو قبل زمان اليقين بحدوث أحدهما، وأنّ مجموع الزمانين هو زمان الشكّ فى حدوث الكرّية مثلًا فكيف يقال بعدم إحراز اتّصال زمان شكّه بزمان يقينه؟ وأجاب عنه بما حاصله: أنّ هذا صحيح إذا لوحظت الكرّية بالنسبة إلى أجزاء الزمان فيستصحب عدم الكرّية من زمان اليقين به وهو يوم الجمعة إلى آخر الأحد بلا مانع عنه، وأمّا إذا لوحظ بالنسبة إلى الملاقاة وكان ظرف وجودها أحد الزمانين (السبت أو الأحد، لا كليهما) فلا شبهة فى عدم إحراز إتّصال زمانه بزمان اليقين. أقول: الحقّ مع ذلك كلّه مع الشيخ الأعظم رحمه الله كما إعترف به كثير من المحقّقين الذين جاؤوا بعد المحقّق الخراسانى رحمه الله، وذلك لوقوع الخلط فى كلامه بين عدم ترتّب الأثر فى زمان وبين عدم الشكّ فى ذلك الزمان، حيث لا ريب فى المقام فى أنّ كلًا من السبت والأحد يوم الشكّ، إلّاأنّ فى أحدهما وهو يوم السبت لا يترتّب أثر شرعى على عدم الكرّية فى فرض كون انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹۵ الملاقاة يوم الأحد فى الواقع، بل الأثر يترتّب على عدم الكرّية حين الملاقاة فقط. وببيان آخر: أنّ زمان الملاقاة ظرف للمستصحب (عدم وقوع الكرّية حين الملاقاة) وليس قيداً له، كما أنّه مقتضى اعتبار وحدة القضيّة المشكوكة والقضيّة المتيقّنة، لأنّه لا ريب فى أنّ الزمان فى القضية المتيقّنة ظرف لا قيد، فلتكن فى المشكوكة أيضاً كذلك. وبعبارة اخرى: كما أنّا نقول: لم يكن الماء كرّاً قطعاً يوم الجمعة (ويوم الجمعة ظرف له) كذلك نقول: وقع الشكّ فى أنّه هل صار كرّاً يوم السبت ويوم الأحد أو لاـ؟ غاية الأمر أنّ يوم الأحد فى مفروض الكلام يوم الملاقاة فهو أيضاً ظرف فاتّحدت القضيتان واتّصلتا. وأجاب المحقّق النائينى رحمه الله عن إشكال المحقّق الخراسانى رحمه الله بوجه آخر وحاصله: أنّ الشكّ واليقين من الصفات النفسانيّة الوجدانيّة، لا يتطرّق إليها الشكّ، فإنّه لا معنى للشكّ فى أنّ له يقين أم لا، أو فى أنّ له شكّ أم لا، ونحن نجد بوجداننا أنّه لاـ انفصال بين الشكّ واليقين فى المقام لأنّ انفصال الشكّ عن اليقين لاـ يمكن إلّابتخلّل يقين يضادّه، وهو مفقود فى المقام «۱» (انتهى ملخّصاً). ولكن يرد عليه: أنّ الظاهر أنّ مراد المحقّق الخراسانى من الشكّ واليقين إنّما هو المشكوك والمتيقّن الخارجيين، ولا شبهة فى تخلّل يوم السبت مثلًا بين الجمعة والأحد فى المثال المذكور، ومن الواضح أنّه يمكن تصوّر الشبهة المصداقيّة فى الامور الخارجيّة. بقى هنا شىء: وهو ذكر المثال لما إذا انفصل زمان الشكّ عن زمان اليقين وكان المورد من قبيل الشبهة المصداقية للمخصّص، فنذكر هنا مثالين: أحدهما: ما جاء فى كلمات المحقّق النراقى رحمه الله وأشار إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى بعض كلماته فى المقام، وهو ما إذا علمنا بعدم وجوب الجلوس قبل الظهر، ثمّ علمنا بوجوبه بعد الظهر، ثمّ شككنا فى وجوبه عند غروب الشمس، فلاـ يمكن إجراء استصحاب عدم وجوب الجلوس الثابت قبل الظهر، لانفصال زمان الشكّ فى الوجوب عن زومان اليقين بعدمه، بتخلّل زمان انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹۶ اليقين بالوجوب، وقد ذكر هذا المثال المحقّق النراقى رحمه الله فى كلامه عند الاستدلال لعدم جواز إجراء الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة. ثانيهما: ما قد يكون فى أطراف العلم الإجمالى بعد العلم التفصيلى، كما إذا كانت فى البين ذبيحة وميتة، ثمّ اختلطا وإشتبه الأمر علينا فلا نعلم أيّتهما ذبيحة وأيّتهما ميتة؟ فلا يمكن إجراء استصحاب عدم التذكية فى كلّ واحد منهما، لا لوجود العلم الإجمالى بأنّ أحدهما مذكّى، لأنّ العلم الإجمالى يمنع عن جريان الأصل فى أطرافه إذا إستلزم مخالفة عمليّة، ولا يخفى أنّه لا يلزم من إجراء استصحاب عدم التذكية فى كلا الطرفين مخالفة عملية، بل الإشكال فى انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين، حيث إنّ زمان اليقين بعدم التذكية فى كليهما إنّما هو زمان حياتهما، وزمان الشكّ هو بعد الاختلاط وبعد فصل اليقين بصيرورة أحدهما مذكّى وصيرورة الآخر ميتة. هذا كلّه فى المقام الأوّل، وهو ما إذا كان كلّ من الحادثين مجهول التاريخ. أمّا الموضع الثانى: (وهو ما إذا كان أحدهما مجهول التاريخ والآخر معلوم التاريخ، كما إذا علمنا فى المثال السابق بوقوع الملاقاة فى يوم الأحد، ولا نعلم أنّ الكرّية هل وقعت يوم السبت حتّى لا تؤثّر الملاقاة فى نجاسة الماء أو وقعت بعد الأحد حتّى يكون الماء نجساً؟) فيجرى فيه أيضاً الأقسام الخمسة المذكورة فى المقام الأوّل، كما لاـ كلام فى أربعة منها هنا أيضاً، بل إنّما الكلام

والإشكال فى مفاد ليس الناقصة (والمراد منه- كما أشرنا سابقاً- ما إذا كان الأثر مترتّباً مثلًا على عدم كون الماء كرّاً فى زمن الملاقاة وعلى عدم كون النجس ملاقياً للماء إلى أن صار كرّاً). فقد حكم الشيخ الأعظم رحمه الله فيه بجريان استصحاب العدم فى خصوص مجهول التاريخ دون معلوم التاريخ، ومقتضى ما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله عدم جريانه فيهما لما عرفت من شبهة انفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين فيه أيضاً، كما أشار إليه فى بعض كلماته فى المقام، لأنّ المفروض أنّ زمان الشكّ بالنسبة إلى مجهول التاريخ هو يوم الأحد (فإنّه يوم الملاقاة) وزمان اليقين بعدم الكرّية هو يوم الجمعة، ولكن الجواب هو الجواب فلا نعيد. هذا بالنسبة إلى مجهول التاريخ. وأمّا معلوم التاريخ فذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى عدم جريان استصحاب العدم فيه كما مرّ، آنفاً وتبعه عليه جماعة آخرون. انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹۷ وقد يتوهّم أنّه يجرى الاستصحاب فيه أيضاً، لأنّ الكرّية مثلًا وإن كان وجودها معلوماً لنا بالنسبة إلى اجزاء الزمان ولكنّه مجهول بالنسبة إلى زمان الملاقاة، فالأصل عدم وجودها حين الملاقاة ومقتضاه النجاسة. وقد اجيب عنه بوجوه: أولها: (وهو العمدة) أنّ مفاد الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان متيقّناً فى عمود الزمان وجرّه إلى زمان الشكّ فى الارتفاع، وفى المقام لا شكّ لنا فى معلوم التاريخ باعتبار عمود الزمان حتّى نجرّه بالتعبّد الاستصحابى. وبعبارة اخرى: لا شكّ لنا فى معلوم التاريخ فى زمان أصلًا، فإنّه قبل حدوثه (المعلوم لنا وقته تفصيلًا) لا شكّ فى انتفائه، وبعد حدوثه لا شكّ فى وجوده، بل الشكّ فيه إنّما هو بالقياس إلى الآخر. ثانيها: سلّمنا بجريان استصحاب العدم فيه أيضاً، ولكنّه محكوم للاستصحاب الجارى فى مجهول التاريخ، لأنّه مسببى والاستصحاب الجارى فى مجهول التاريخ سببى، لأنّ الشكّ فى أنّ الملاقاة هل وقعت قبل الكرّية أو بعدها (مع أنّ زمان الملاقاة معلوم) ينشأ فى الحقيقة من الشكّ فى زمان الكرّية، فحيث أنّا لا نعلم أنّ الكرّية هل وقعت يوم السبت بعد الأحد نشكّ فى أنّ الملاقاة الواقعة يوم الأحد هل وقعت حين وجود الكرّية أو وقعت حين عدمها. ولكن يرد عليه: أنّ السببيّة وإن كانت هنا معلومة ولكن التسبّب فيه ليس شرعيّاً، وقد ذكر فى محلّه لزوم ذلك فى حكومة الأصل السببى على المسبّبى. ثالثها: ما عرفت من حديث إنفصال زمان الشكّ عن زمان اليقين فإنّه صادق فى معلوم التاريخ أيضاً. ولكن قد عرفت الجواب عنه بما لا مزيد عليه. وقد ظهر إلى هنا أنّ الحقّ عدم جريان الاستصحاب فى معلوم التاريخ تبعاً للشيخ الأعظم رحمه الله فيجرى فى مجهول التاريخ من دون معارض. بقى هنا شىء: وهو توارد الحالتين المتعاقبتين (المتضادّتين كالوضوء والحدث) فى محلّ واحد، والفرق انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹۸ بينه وبين ما سبق (وهو توارد الحادثين) أنّ الحالتين فى المقام لمكان تضادّهما لا يتصوّر فيهما التقارن، بخلاف الحادثين كالملاقاة واحد كموت المتوارثين ونحوه، بينما الحالتان المتعاقبتان تعرضان لمحلّ واحد كما فى مثل الوضوء والحدث، هذا مضافاً إلى أنّ الكلام فيما سبق وقع فى استصحاب عدم أحدهما إلى حال حدوث الآخر، وهيهنا يقع فى استصحاب وجود أحدهما أو عدمه إلى زمان خاصّ. وكيف كان فالأقوال فى المسألة أربعة: ۱- ما يظهر من كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله من التفصيل بين ما إذا كانا مجهولى التاريخ فيجرى الاستصحاب فى كليهما ويتعارضان فيتساقطان، وما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ فيجرى فيه دون مجهول التاريخ، على عكس ما سبق فى الحادثين. ۲- ما قد يظهر من كلمات المحقّق الخراسانى من عدم جريان الاستصحاب فيه مطلقاً. ۳- جريان الاستصحاب فى كلتا الصورتين، وهو ما ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى أجود التقريرات. ۴- الأخذ بضدّ الحالة السابقة على الحالتين إن كانت معلومة لنا، وهو منسوب إلى المحقّق الثانى رحمه الله وجماعة، بل وإلى المحقّق الأوّل رحمه الله أيضاً فى المعتبر. أمّا القول الأوّل: الذى هو المختار فيمكن أن يستدلّ له بأنّه إذا كانا مجهولى التاريخ فحيث إنّ أركان الاستصحاب فى كليهما تامّة فيجرى فى كليهما ويتساقطان، كما أنّ الأركان تامّة فى خصوص معلوم التاريخ فيما إذا كان أحدهما معلوم التاريخ، دون مجهول التاريخ، وذلك ببيانين: أحدهما: أنّ مراده دائر بين ما هو معلوم الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث، فإذا علم بأنّه توضّأ عند الزوال مثلًا وعلم أيضاً بحدوث الحدث، ولا يعلم أنّه وقع قبل الزوال أو بعده فلا يجرى استصحاب بقاء الحدث، لأنّه بالنسبة إلى قبل الزوال معلوم ارتفاعه فلا شكّ فيه، وبالنسبة إلى بعد الزوال مشكوك حدوثه فلا يقين به. ثانيهما: أنّه من أوضح مصاديق احتمال انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ، أى أنه من مصاديق الشبهة المصداقيّة لدليل «لا تنقض» لأنّ

الحدث إن وقع قبل الزوال حصل الإنفصال قطعاً ودخل في قوله: «انقضه بيقين آخر» فلا يكون الإتّصال محرزاً في عمود الزمان، مع أنّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۳۹۹ الاستصحاب استمرار لعمر المستصحب في عمود الزمان كما مرّ. وأمّا القول الثاني: وهو مختار المحقّق الخراساني (عدم جريان الاستصحاب مطلقاً) فدليله نفس ما مرّ في البحث السابق من عدم إحراز اتّصال زمان الشكّ بزمان اليقين حتّى في معلوم التاريخ، لأنّه وإن كان تاريخ حدوثه معلوماً لنا ولكن اتّصاله بزمان الشكّ الحاضر غير معلوم لنا، لاحتمال انفصاله عنه وتخلّل ما هو المجهول تاريخ والمعلوم تحقّقه إجمالًا، بينهما. ولكن الجواب أيضاً هو الجواب فلا نعيده وهو الجواب الذي سبق في مسألة تعاقب الحادثتين أيضاً. وأمّا القول الثالث: (مختار المحقّق النائيني رحمه الله) وهو الجريان مطلقاً فالوجه فيه بالنسبة إلى مجهولي التاريخ ما مرّ، وأمّا بالنسبة إلى مجهول التاريخ في مقابل معلوم التاريخ فيقول: «وأمّا بالنسبة إلى المجهول تاريخه وهو الحدث في المثال فربّما يقال بعدم جريان الاستصحاب فيه تارةً من جهة عدم إحراز إتّصال زمان اليقين بالشكّ فيه، واخرى من جهة أنّ أمره مردّد بين ما هو مقطوع الإرتفاع كما إذا كان قبل الطهارة، وما هو مشكوك الحدوث من جهة احتمال حدوثه بعدها المحكوم بالعدم بالأصل، ولذلك قد عرفت حديث شرطيّة إحراز إتّصال زمان اليقين بالشكّ وأنّ دوران أمر الحادث بين كونه مقطوع الارتفاع أو مشكوك الحدوث إنّما يضرّ باستصحاب الفرد دون الكلّي، فلا مانع من جريان الاستصحاب في مجهول التاريخ أيضاً بنحو استصحاب الكلّي» «۱». ولكن يرد عليه: أوّلًا: ما مرّ سابقاً بأنّ المستصحب في مثل هذا المورد ليس كلّياً لأنّ المتيقّن إنّما هو ذلك الفرد المبهم الواقع في الخارج وما نشير إليه في الاستصحاب، فهو جزئي حقيقي، وتسميته كلّياً مجاز ناشٍ عن إبهام صفاته. وثانياً: سلّمنا، ولكنّه يتمّ بالنسبة إلى خصوص البيان الأوّل، ويبقى البيان الثاني (أعني شبهة انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ) على تماميته، وقد عرفت أنّ ما ذهب إليه المحقّق النائيني رحمه الله من عدم الانفصال (من جهة أنّ اليقين والشكّ من الصفات الوجدانيّة التي لا انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۰۰ يتطرّق إليها الشكّ) وأنّ الإتّصال في أمثال المقام حاصل بالوجدان، مدفوع بما مرّ أيضاً من أنّ الاعتبار بوجود المتيقّن والمشكوك، وبملاحظة زمانهما تحصل شبهة الانفصال، فراجع ما مرّ منّا في تعاقب الحادثتين. أمّا القول الرابع: وهو الأخذ بضدّ الحالة السابقة فالوجه فيه هو القطع بارتفاع الحالة السابقة بوجود ما هو ضدّها قطعاً، والشكّ في ارتفاعه لاحتمال وجوده بعد وجود الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة، فيكون مجرى للاستصحاب. ولكن يرد عليه: أنّه أشبه بالمغالطة، لأنّه كما أنّ ضدّ الحالة السابقة وجد قطعاً وهو مشكوك الارتفاع، كذلك الحادث الآخر الموافق للحالة السابقة، فإنّه أيضاً قطعي الوجود ومشكوك الارتفاع فيستصحب. ويقع التعارض ويتساقطان. ثمّ إنّ بعض الأعاظم اختار هذا المذهب (أي الأخذ بضدّ الحالة السابقة) في جميع صور المسألة إلّافيما إذا لم يكن معلوم التاريخ ضدّ الحالة السابقة، حيث قال: «والتحقيق عندي هو قول المحقّق رحمه الله في مجهولي التاريخ والتفصيل في معلومه بأنّه إن كان معلوم التاريخ هو ضدّ الحالة السابقة فكالمحقّق رحمه الله «۱»، وإلّا فكالمشهور، وإن ينطبق المسلكان نتيجة أحياناً. أمّا في مجهولي التاريخ فلأنّ الحدث أمر واحد له أسباب كثيرة، وتكون سببيّة الأسباب الكثيرة للشيء الواحد سببيّة اقتضائيّة، بمعنى أنّ كلّ سبب يتقدّم في الوجود الخارجي صار سبباً فعليّاً مؤثّراً في حصول المسبّب، وإذا وجد سائر الأسباب بعده لم تتّصف بالسببية الفعلية ... فإذا كان المكلّف متيقّناً بكونه محدثاً في أوّل النهار فعلم بحدوث طهارة وحدث بين النهار، وشكّ في المتقدّم والمتأخّر، يكون استصحاب الطهارة المتيقّنة ممّا لا إشكال فيه، ولا يجري استصحاب الحدث، لعدم تيقّن الحالة السابقة لا تفصيلًا ولا إجمالًا، فإنّ الحدث المعلوم بالتفصيل الذي كان متحقّقاً أوّل النهار قد زال يقيناً، وليس له علم إجمالي بوجود الحدث إمّا قبل الوضوء أو بعده لأنّ الحدث قبل الوضوء معلوم تفصيلي، وبعده مشكوك بالشكّ البدوي ... هذا حال مجهولي التاريخ، وأمّا إذا جهل تاريخ الحدث وعلم تاريخ الطهارة مع كون الحالة السابقة هو الحدث فاستصحاب الحدث لا يجري، لعين ما ذكرنا في مجهولي التاريخ من عدم انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۰۱ العلم الإجمالي بالحدث فلا تكون حالة سابقة متيقّنة للحدث، ولكن استصحاب الطهارة لا مانع منه ... وإذا جهل تاريخ الطهارة مع العلم بالحدث سابقاً وعلم تاريخ الحدث فإستصحاب المعلوم التاريخ يعارض استصحاب الطهارة المعلومة بالإجمال ونحكم بلزوم التطهّر عقلًا لقاعدة الاشتغال» «۱». أقول: وكأنّ منشأ الإشتباه في هذا

الكلام هو مسألـة فعليّـة تأثير سـبب الحدث وشأنية سـببيته، والحال أنّه لا أثر لها فى المقام فإنّا نعلم علماً قطعيّاً أنّ المكلّف كان محدثاً مقارنـاً للحـدث الثـانى بأى سـبب كان (الحـدث السابق أو الحـدث اللاحق) والكلام إنّما هو فى أصل وجود المسبّب، وهو قطعى فى تلك الحالة، ثمّ نشكّ فى إرتفاع هذا الحدث، فأركان الاستصـحاب فيه تامّة. وإن شئت قلت: التردّد فى سبب وجود الشىء بعد القطع بوجوده لا يوجب تعدّد وجود الشـىء أو الشكّ فى أصل وجود المسبّب. بقى هنا امور: الأوّل: فى مقتضى الأصل العملى بعد تعارض الاستصـحابين وتساقطهمـا. وهو مختلف باختلاف المقامات، فإذا كانت الحالتان الطهارة والحـدث، فالمرجع هو أصالـة الاشـتغال لأنّ الواجب إتيـان الصّـلاة مع الطهـارة، والمفروض عـدم وجودها لا بالوجـدان ولا بالأصل لسـقوطه بالمعارضـة، وإذا كانت الطهارة، عن الخبث والنجاسة فيكون المرجع أصالة الطهارة (قاعدة الطهارة المأخوذة من قوله عليه السـلام كلّ شـىء طاهر ...) ولا يخفى أنّ أصالة الطهارة غير استصحابها، وإن كانتا الكرّية والقلّة فالمرجع بعد تعارض أصالة عدم الكرّية وأصالة عدم القلّة إنّما هو استصحاب الطهارة الثابتـة قبل الملاقاة بالنسـبة إلى الملاقى (بالفتح) واستصـحاب النجاسة الثابتة قبل الملاقاة بالنسـبة إلى الملاقى (بالكسـر). الثانى: أنّ ما ذكرنـا من جريـان الاستصـحاب أو عـدم جريـانه فى المقام كان مختصّاً بمفاد كان التامّـة، أو ليس التامّـة، أى أصل وجود الحـدث أو الوضوء أو عـدمهما، ولا يجرى بالنسـبة إلى مفاد كان الناقصـة (كان النوم متقـدّماً على الوضوء أو بالعكس مثلًا) أو مفاد ليس الناقصـة انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۰۲ (لم تكن الطهارة متقدّمـة على الحـدث أو بالعكس مثلًا) لأنّه ليس له حالـة سابقـة متيقّنة كما لا يخفى. الثـالث: فى كلام للمحقّق النـائينى رحمه الله حيث يرجع إلى مسألـة فقهيـة فى بـاب الطهـارة، وهى مـا إذا كان هناك ماءان مشـتبهان قليلان وكان الماء منحصـراً بهما، فجاء فى الحـديث: «ويهريقهما ويتيمّم» سواء كان للإهراق موضوعيّـة أو لم تكن فوقع البحث فى أنّه هل هو حكم على القاعدة، أو يكون من التعبّد المحض؟ فيمكن أن يقال: أنّه تعبّد محض لأنّ مقتضى القاعدة الاحتياط بالتوضّى بكلّ واحد منهما، ثمّ إتيان الصّـلاة به نظير إتيان الصّـلاة فى أربع جهات فى مشـتبه القبلة. وقال بعض أنّه حكم على القاعدة فى الجملة لأنّه بمجرّد وقوع القطرة الاولى من المـاء الثـانى موضع إصابـة الماء الأوّل قبل انفصال الغسالـة يحصل له العلم التفصـيلى بنجاسـة اليـد ثمّ يشكّ فى زوال النجاسـة وحصول الطهارة بعد انفصالها (لأنّه إن كان النجس هو الماء الأوّل كانت الغسالة طاهرة وإن كان النجس هو الماء الثانى كانت الغسالـة نجسـة) فيستصـحب بقاء النجاسـة فتبقى يـده نجسـة لا يمكن معها إتيان كلّ ما يشترط فيه الطهارة، والشارع المقـدّس حـذراً من وقوع المكلّف فى هـذه المحـاذير أمر بإهراقهمـا والتيمّم. المحقّق النائينى رحمه الله تصـدّى لـدفع هـذه المشـكلة وإثبات عـدم تنجّس اليـد فى صورة عدم الإهراق، وبالمآل إثبات أنّ هذا الحكم ليس على القاعدة بل هو تعبّد محض، وذلك بتطبيق ما تبنّاه فى مسألـة توارد الحالتين على هذه المسألة فقال: «ومن هنا يظهر الحال فى المغسول بمائين مشـتبهين بالنجاسة ولو كان الغسـل ثانيـاً بماء قليل، فإنّ نجاسـة المغسول عنـد ملاقاة الماء الثانى وإن كانت معلومـة تفصـيلًا إمّا من جهـة تنجّسه بملاقاته أو من جهـة بقاء نجاسـته السابقـة من جهـة ملاقاة الماء الأوّل، ومشـكوك الارتفاع بانفصال الغسالـة عنه، إلّاأنّ غايـة ذلك هو جريان الاستصـحاب فى طرف النجاسـة شخصـياً، وهـذا لاـ ينـافى جريـان الاستصـحاب فى طرف الطهـارة كلّيـاً، ضـرورة أنّ وجـود الطهـارة مع قطع النظر عن خصوصـيّة كونه بعد الغسل بالماء الثانى أو قبله معلوم تفصـيلًا ومشـكوك بقاؤه وجداناً، فغاية الأمر هو وقوع المعارضة بين استصحاب الكلّى والشخصـى (فيتعارضـان ويتساقطـان والمرجع أصالـة الطهـارة فيكون الحكم انوار الأـصول، ج۳، ص: ۴۰۳ بالإهراق تعبّـد من الشارع)» «۱». أقول: يرد عليه ما مرّ آنفاً من أنّ تسـمية هذا باسم استصحاب الكلّى لا يدفع المحذور، أى شبهة انفصال زمان اليقين عن زمان الشكّ بسبب القطع بوجود آنٍ معيّن فى عمود الزمان محكوم بالنجاسة قطعاً.

التنبيه الثالث عشر: استصحاب الكتابى

وهو نزاع وقع بين السيّد محمّـد بـاقر القزوينى رحمه الله (حينما قـدم إلى قريـة ذى الكفل من القرى الواقعـة بين النجف وكربلاء وفى مسير زيـارته) والعـالم اليهودى بعـد أن ادّعى جريان استصـحاب نبوّة موسـى وأجاب عنه القزوينى بجواب اقتبسه ممّا روى عن الإمام

الرضا عليه السلام «۲» في جواب جاثليق العالم المسيحى، وهو «أنا مقرّ بنبوّة كلّ موسى أخبر بنبوّة نبى الإسلام صلى الله عليه و آله وكافر بنبوّة كلّ موسى لم يقرّ بنبوّة محمّد صلى الله عليه و آله وكتابه». ولم يرتضه اليهود نظراً إلى أنّ موسى جزئى حقيقى لا كلّى يكون له مصاديق مختلفة. أقول: لابدّ قبل الورود في أصل البحث من بيان مقدّمة، وهى أنّ هذا النزاع متفرّع على كون الإيمان أمراً وراء العلم واليقين، أي يمكن التفكيك بينهما، وإلّا لو كان الإيمان عين اليقين ولا يمكن التفكيك بينهما فلا فائدة في هذا النزاع، لأنّه لا يترتّب حينئذٍ على هذا الاستصحاب أثر علمى، نعم لو كان الإيمان أمراً وراء اليقين وهو فعل القلب أمكن جريان الاستصحاب فيه من جهة هذا الأثر لأنّه لا فرق هنا بين فعل الجوانح والجوارح. والحقّ أنّ النسبة بين الإيمان واليقين العموم من وجه، فقد يحصل اليقين بشىء من دون حصول الإيمان به، كما صرّح به في قوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْماً وَعُلُوّاً» «۳» ، وقد ورد في اصول الكافى في ذيل هذه الآية عن الصادق عليه السلام في تفسير كفر الجحود (بعد أن قسّم الكفر على خمسة وجوه) «هو أن يجحد الجاحد وهو يعلم أنّه حقّ قد استقرّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۰۴ عنده» «۱». وكذا العكس، كما يشهد به قوله تعالى: «أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنْ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ» «۲» وقوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» «۳» ، وقد ورد عن ابن أبى محمود عن الرضا عليه السلام: «فإنّ أدنى ما يخرج به الرجل عن الإيمان أن يقول للحصاة: هذه نواة. ثمّ يدين بذلك ويبرأ ممّن خالفه» «۴». وبالجملة أنّ حقيقة الإيمان هى الإقرار في القلب والتسليم القلبى (عقد القلب) وهو ممّا يمكن إنفكاكه عن العلم واليقين، فقد يحصل التسليم بشىء في القلب مع أنّه لا يقين له به، كما في قضية الإيمان بالجبت والطاغوت في الآية، بل قد يكون اليقين بضدّه، كما في قضية الحصاة الواردة في الرواية، وقد يكون بالعكس كما في قضية فرعون وقومه. إذا عرفت هذا فنقول: أنّ استصحاب الكتابى نبوّة موسى عليه السلام أو عيسى عليه السلام مختلّ من جهات شتّى: ۱- إنّ منشأ حجّية الاستصحاب إن كان هو الأخبار الواردة من ناحية أئمّتنا عليهم السلام التى ترجع بالمآل إلى نبيّنا صلى الله عليه و آله فحجّية الاستصحاب تكون متوقّفة على قبول رسالته صلى الله عليه و آله فكيف يمكن أن يكون الاستصحاب دليلًا على عدم نبوّته؟ فليس هذا إلّامن قبيل ما يلزم من وجوده عدمه، وهو محال، وإن كان هو بناء العقلاء فكذلك، لأنّ حجّية هذا النبأ متوقّف على امضائه من جانب الأئمّة عليهم السلام فيعود المحذور، أو من جانب موسى عليه السلام ولا دليل عليه، أي لا دليل على عدم ردع هذا البناء في شريعة موسى عليه السلام لأنّها ليست مضبوطة، بل دخلت أيادى التحريف فيها، فلا يمكن أن يقال: أنّه لو صدر من جانب موسى عليه السلام ردع بالنسبة إلى هذا البناء لبان ولوصل إلينا. ۲- نّ جريان الاستصحاب فرع لوجود يقين سابق بنبوّة موسى عليه السلام ولا يقين لنا بها إلّا من طريق أخبار أئمّتنا أو الآيات الواردة في القرآن الكريم، وكلتاهما تلازم ثبوت نبوّة نبيّنا ونسخ شريعة موسى عليه السلام وعيسى عليه السلام. إن قلت: إنّ شريعة موسى أو عيسى عليه السلام ثابتة بالتواتر من التاريخ الموجب لليقين. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۰۵ قلنا: كلّا، هذا غير ثابت، وإن كان مشهوراً في كثير من الأعصار لأنّ مجرّد الشهرة غير كافية، وإن هو إلّامثل ما ادّعى من نبوّة زردشت مع أنّها مشكوكة، ومعاملة المجوس معاملة أهل الكتاب (كما ورد في رواياتنا) لا يدلّ على كون زردشت نبيّاً لولا تلك الروايات، بل ومع تلك الروايات أيضاً لأنّ زردشت لم يثبت كونه نبى المجوس. ۳- من شرائط جريان الاستصحاب في مثل المقام هو الفحص إلى حدّ اليأس لأنّه وإن كان من الشبهات الموضوعيّة ولكنّه من الامور الإعتقاديّة بل هو أساس الأحكام ومنشأها ومبناها، فإذا كان الاستصحاب في حكم واحد مشروطاً بالفحص فما ظنّك بأساس الأحكام الإلهيّة كلّها؟ وبعبارة اخرى: يعتبر الفحص أيضاً في الموضوعات الإعتقاديّة كالشبهات الحكميّة كما صرّح به المحقّق الأصفهانى رحمه الله في تعليقته، وحينئذٍ نقول: إنّا بعد الفحص عن نبوّة نبيّنا لم يبق لنا شكّ في ثبوتها ونسخ شريعة موسى وعيسى عليهما السلام فليس الاستصحاب جارياً بالنسبة إلينا. وبعبارة اخرى: إن كان المراد من الشكّ في كلام الكتابى هو الشكّ قبل الفحص فلا اعتبار به، وإن كان المراد به الشكّ بعد الفحص فهو منتفٍ. ۴- لابدّ في المسائل الإعتقاديّة واصول الدين (كما أشرنا إليه في طليعة البحث) من تحصيل الجزم واليقين، وهو لا يحصل من طريق الاستصحاب ولو سلّمنا حجّيته. ۵- إنّ ما ورد في كلام الإمام الرضا عليه السلام جواب صحيح في محلّه، ولكنّه وقع في مناظرة اليهودى مورداً للمناقشة،

لإشكال وقع فی نقل السیّد القزوینی رحمه الله، حیث إنّ المتیقّن المستصحب فی نقله هو نبوّة كلّ عیسی علیه السلام أو موسی علیه السلام الذی أخبر عن نبوّة محمّد صلی الله علیه و آله، فأجابه الكتابی بأنّ المتیقّن هو وجود موسی علیه السلام وهو جزئی حقیقی لا یصدق علی غیر واحد، وهو معلوم لكم ولنا، وجعله كلّیاً خلاف التحقیق، مع أنّ الوارد فی كلام الرضا علیه السلام: «أنا مقرّ بنبوّة عیسی وكتابه وما بشّر به امّته وأقرّت به الحواریون» «۱» أی نبوّة شخص عیسی علیه السلام وكتابه وما بشّر به، لا نبوّة كلّ عیسی، فهو علیه السلام یقول: «إنّ المتیقّن لنا لیس هو خصوص نبوّة عیسی فحسب، بل هی وما بشّر به امّته، أی كما إنّا نعلم بنبوّة عیسی علیه السلام نعلم أیضاً بأنّه بشّر انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۰۶ بنبوّة محمّد صلی الله علیه و آله، وحینئذٍ لا یبقی لنا شكّ بالنسبة إلی نبوّة نبیّنا إذا لاحظنا العلامات التی ذكرها عیسی علیه السلام لتشخیص نبوّة محمّد صلی الله علیه و آله، فلا یمكن التفكیك بین نبوّة عیسی علیه السلام ونبوّة محمّد صلی الله علیه و آله ودعوی الیقین بأحدهما دون الآخر. نعم، قد ورد فی ذیل الكلام المزبور: «وكافر بنبوّة كلّ عیسی لم یقرّ بنبوّة محمّد وكتابه» ولكنّه محمول علی صدره ویفسّر به، فالمراد من هذه العبارة كون الاعتراف بنبوّة عیسی علیه السلام (وهو وجود شخصی) مقیّداً بإخباره عن نبوّة محمّد صلی الله علیه و آله ولا یمكن العكس بأن یجعل الذیل تفسیراً للصدر لما هو المعلوم من الخارج أنّ عیسی علیه السلام كان جزئیاً حقیقیاً. بقی هنا شیء: وهو تحقیق فی كلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام، الذی یتلخّص فی ثلاث مقامات: الأوّل: فی أنّه لا فرق فی جریان الاستصحاب وحجّیته بین أن یكون المستصحب من الأحكام الفرعیّة أو الموضوعات الخارجیّة أو اللغویّة (إذا كانت ذات أحكام شرعیّة) وبین أن یكون من الامور الإعتقادیّة التی كان المهمّ فیها شرعاً هو الانقیاد والتسلیم والإعتقاد (بمعنی عقد القلب علیها) أی من الأعمال القلبیّة الاختیاریّة، لأنّ ذاك من أعمال الجوارح وهذا من أعمال الجوانح، فلا إشكال فی جریان استصحاب فی كلیهما موضوعاً وحكماً فیما إذا كان هناك یقین سابق وشكّ لاحق. إن قلت: إنّ الاستصحاب أصل عملی فیجب إجراءه فی الفروع العملیّة ولا معنی لإجرائه فی الامور الإعتقادیّة. قلنا: أنّ معنی كونه أصلًا عملیاً أنّه وظیفة للشاكّ تعبّداً فی ظرف شكّه وتحیّره فی قبال الأمارات الحاكیة عن الواقع الرافعة للشكّ ولو تعبّداً لا أنّه یختصّ بالفروع العملیّة المطلوب فیها عمل الجوارح، بل یعمّ عمل الجوانح أیضاً إذا تمّ فیها أركانه. نعم، فی الامور الإعتقادیّة التی كان المهمّ فیها شرعاً وعقلًا هو القطع بها ومعرفتها (لا خصوص الانقیاد والتسلیم القلبی) فلا مجال للاستصحاب موضوعاً بل یجری حكماً، فلو كان متیقّناً بوجوب تحصیل القطع بشیء (كتفاصیل القیامة) فی زمان وشكّ فی بقاء وجوبه، یستصحب بقاء الوجوب، وأمّا لو شكّ فی حیاة إمام زمانه مثلًا فلا یستصحب، لأنّ الواجب انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۰۷ فیه تحصیل القطع والمعرفة به، ومن المعلوم أنّ الاستصحاب ممّا لا یجدی فی حصولها. وحینئذٍ لابدّ لجریانه فی هذا القسم من ترتّب أثر شرعی علیه، فهذا القسم من الامور الإعتقادیّة كسائر الموضوعات لابدّ فی جریانه فیها من أن یكون فی المورد أثر شرعی. الثانی: فیما ینقدح ممّا ذكر فی المقام الأوّل، وهو أنّه لا مجال للاستصحاب فی نفس النبوّة إذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة یوحی إلیها، لعدم الشكّ فی بقائها، لكونها ممّا لا تزول بعد اتّصاف النفس بها لعدم كونها مجعولة شرعاً بل إنّها من الصفات الخارجیّة التكوینیّة، ولو فرضنا إمكان زوالها وعروض الشكّ علیها فلا یترتّب علیها أثر شرعی مهمّ حتّی نستصحبها، نعم لو كانت من المناصب المجعولة كالوكالة كانت بنفسها مورداً للاستصحاب، ولكن یحتاج الاستصحاب حینئذٍ إلی دلیل غیر منوط بتلك النبوّة وغیر مأخوذ من ذلك الشرع، وإلّا لزم الدور كما لا یخفی، وهكذا إذا كان المراد من استصحابها استصحاب بعض أحكام شریعة من اتّصف بالنبوّة السابقة فلا إشكال فی جریانه أیضاً. الثالث: فیما یترتّب علی المقامین الأوّلین، وهو أنّه لا موقع لتشبّث الكتابی باستصحاب نبوّة موسی علیه السلام أو عیسی علیه السلام أصلًا، لا الزاماً للمسلم ولا إقناعاً به. أمّا إلزاماً للمسلم فلعدم شكّه فی بقاء نبوّة موسی علیه السلام أو عیسی علیه السلام بل هو متیقّن بنسخها وإلّا فلیس بمسلم، وبعبارة اخری: أنّ المسلم ما لم یعترف بأنّه كان علی یقین سابق فشكّ لم یلزم به. وأمّا إقناعاً فلوجهین: أحدهما: لزوم معرفة النبی عقلًا بالفحص والنظر فی حالاته ومعجزاته، لما عرفت من أنّ النبوّة هی من الامور الإعتقادیّة التی یجب فیها بحكم العقل تحصیل القطع والمعرفه به یقیناً، ومن المعلوم أنّ استصحاب النبوّة هو ممّا لا یجدی فی حصولها. ثانیهما: أنّه لا دلیل علی

التعبّد ببقائها عند الشکّ فیه لا عقلًا ولا شرعاً، أمّا عقلًا فواضح، إذ لیس الحکم بالبقاء عند الیقین بالحدوث من مستقلّات العقل، وأمّا شرعاً فلأنّ الدلیل الشرعی إن کان هو من الشریعة السابقة فاستصحاب النبوّة السابقة بسببه ممّا یستلزم الدور، وإن کان من الشریعة اللاحقة فیستلزم الخلف (انتهی کلامه بتوضیح منّا). أقول: أوّلًا: کان ینبغی أن یشیر المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الوجه الصحیح من بین الوجوه الثلاثة التی ذکر فی تفسیر النبوّة، وحیث إنّه لم یذکر مختاره فیه فنقول: أمّا المعنی الأوّل (وهو انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۰۸ أن تکون النبوّة ناشئة من کمال النفس) فلا ریب فی عدم صحّته لما سیأتی فی بیان وجه المختار، وهکذا الوجه الثالث (وهو أن یکون المراد من النبوّة أحکام شریعة من اتّصف بها واستصحابها هو استصحاب بعض أحکامها) لما سیأتی أیضاً بل الصحیح إنّما هو المعنی الثانی (وهو کون النبوّة من المناصب المجعولة) کما یشهد علیه قوله تعالی: «إِنِّی جَاعِلُکَ لِلنَّاسِ إِمَاماً» «۱» حیث إنّ النبوّة والإمامة فیما یهمّنا فی المقام علی وزان واحد، وقوله تعالی: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَیْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» «۲» ، وقوله تعالی: «وَأَنَا اخْتَرْتُکَ فَاسْتَمِعْ لِمَا یُوحَی» «۳» فإنّ هذه الآیات ونظائرها صریحة أو کالصریحة فی کون النبوّة منصباً من المناصب المجعولة من ناحیة الشارع فإنّ التعبیر بالجعل والاختیار کالصریح فی هذا المعنی، نعم هذا مقام لا یعطیه الحکیم إلّالمن تمّت القابلیة فیه. ثانیاً: هیهنا وجه رابع فی المراد من النبوّة وهو أن یکون المراد منها مجموع الأحکام والتعالیم الموجودة فی تلک الشریعة السابقة، وهذا هو الصحیح المختار لأنّ من المسلّم أنّ انقضاء شریعة موسی وعیسی علیهما السلام لیست بمعنی عزلهما عن ذلک المنصب الإلهی أو بمعنی تنزّلهما عن تلک المرتبة من کمال النفس، بل إنّها بمعنی إنقضاء أمد شریعتهما وخروجها عن کونها دیناً رسمیّاً للعباد، ولا یخفی أنّ هذا المعنی أیضاً لا یمکن استصحاب بقائه عند الشکّ فیه، لما مرّ من عدم وجود الدلیل علی الاستصحاب من غیر ناحیة الشریعة الإسلامیّة ولغیّره ممّا مرّ ذکره، ولو فرضنا وجود الدلیل علی الاستصحاب فی نفس الشریعة السابقة فأیضاً لا یمکن التمسّک به لإثبات بقاء أحکام تلک الشریعة، لما أفاده بعض الأعلام من «أنّ حجّیة الاستصحاب من جملة تلک الأحکام فیلزم التمسّک به لإثبات بقاء نفسه وهو دور ظاهر» «۴». ثالثاً: لو فرضنا کون النبوّة أمراً تکوینیاً فلا یمکن الإیراد علی جریان الاستصحاب فیه بعدم ترتّب أثر عملی شرعی علیه لأنّ وجوب الإعتقاد القلبی به وعقد القلب علیه أثر عملی جانحی شرعی، وإن کان الکاشف عنه هو العقل، نظیر وجوب المقدّمة.

التنبیه الرابع عشر: استصحاب حکم المخصّص

إذا خصّص العام وخرج منه بعض الأفراد فی بعض الأزمنة ولم یکن لدلیل الخاصّ اطلاق أزمانی إمّا لکونه لبّیاً کالإجماع، أو لکونه لفظیّاً لا اطلاق له، وتردّد الزمان الخارج بین الأقل والأکثر، فهل یرجع عند الشکّ أی بعد انقضاء الزمان الأقل إلی عموم العام أو إلی استصحاب حکم المخصّص؟ فإذا قال مثلًا أکرم کلّ عالم وقام الإجماع علی حرمة إکرام زید العالم فی یوم الجمعة، ووقع الشکّ فی حرمة إکرامه یوم السبت فهل یرجع فی یوم السبت إلی عموم العام من وجوب الإکرام، أو إلی استصحاب حکم الخاصّ من حرمة الإکرام؟ ومثاله الشرعی اوفوا بالعقود، فإنّه لا شکّ فی أنّ له عموماً افرادیاً لأنّ «العقود» جمع معرّف باللام، وهو من صیغ العموم، فإذا جاء دلیل خیار الغبن وأخراج المعاملة الغبنیة مثلًا عن تحت هذا العموم وعلمنا بخروجها عن تحت هذا العام فی الآن الأوّل من الالتفات إلی الغبن والضرر، وشککنا فی خروجها فی الأزمنة المتأخّرة عن الآن الأوّل فهل المرجع هو عموم العام والحکم باللزوم فی سائر الأزمنة حتّی یکون الخیار فوریاً، أو استصحاب حکم المخصّص حتّی یکون الخیار علی التراخی؟ (ولا یخفی أنّ هذا النزاع جارٍ بناءً علی جریان الاستصحاب فی الشبهات الحکمیّة). وهو ممّا لم یعنون بوضوح فی کلمات قدماء الأصحاب، ولعلّ أوّل من عنونه تفصیلًا هو الشیخ الأعظم فی رسائله، فإنّه فصّل فیه بین ما إذا کان للعام عموم أزمانی کعمومه الإفرادی فیرجع إلی عموم العام، وبین ما إذا لم یکن له عموم کذلک وإن کان الحکم فیه للاستمرار والدوام إمّا بالنصوصیّة أو بالإطلاق فیرجع إلی استصحاب حکم المخصّص. قد یقال فی مقام توضیح هذا التفصیل: أنّه إذا کان العام بحسب عمومه الأزمانی أیضاً انحلالیاً مثل عمومه الافرادی بمعنی کون کلّ قطعة من الزمان موضوعاً مستقلًا لحکم العام بحیث لا یکون إمتثال الحکم أو عصیانه فی تلک القطعة مربوطاً بالإمتثال

والعصيان فى سائر القطعات، بل يكون لكلّ قطعة إمتثاله وعصيانه، ففى هذه الصورة خروج قطعة من الزمان عن تحت العموم الأزمانى لا يضرّ بوجود أصالة العموم بالنسبة إلى القطعات الاخر، إذ حال أصالة العموم بناءً على هذا بالنسبة إلى الأزمان حال أصالة العموم بالنسبة إلى الافراد، وأمّا إذا لم يكن كذلك، أى لم تكن كلّ قطعة من الزمان موضوعاً مستقلًا بل كان مجموع القطعات انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۱۰ موضوعاً واحداً، فلا يبقى مجال للتمسّك بعموم العام، فإن شكّ فى حكم هذا الفرد بقاءً بعد خروجه عن تحت العام فلا مفرّ عن الرجوع إلى الاستصحاب. وأمّا المحقّق الخراسانى رحمه الله فقد إفترض للمسألة أربع صور، وحكم فى صورتين منها بأنّ المرجع عموم العام وهما ما إذا كان للعام عموم أزمانى وكان الزمان فى الخاصّ قيداً لموضوعه، أو كان الزمان فى الخاصّ ظرفاً لثبوت حكمه. وحكم فى صورة ثالثة منها بأنّ المرجع استصحاب حكم الخاصّ، وهى ما إذا كان الزمان ظرفاً لثبوت الحكم فى كلّ واحد من العام والخاصّ. ثمّ استدرك بأنّه لو كان الخاصّ غير قاطع لاستمرار حكم العام كما إذا كان الخاصّ مخصّصاً له من الأوّل لما ضرّ بالتمسّك بالعام حينئذٍ فى غير مورد دلالة الخاصّ بل يكون أوّل زمان استمرار حكم العام بعد زمان دلالة الخاصّ، فإذا قال مثلًا اوفوا بالعقود وخصّص أوّله بخيار المجلس فى الجملة على نحو تردّد الخيار بين أن يكن هو فى المجلس الحقيقى عيناً أو فيه وما يقرب منه صحّ التمسّك بعموم اوفوا بالعقود لإثبات اللزوم فى غير المجلس الحقيقى ولو كان ممّا يقرب منه، بخلاف ما إذا قال اوفوا بالعقود وخصّص وسطه بخيار الغبن أو العيب ونحوهما وتردّد الخيار بين الزمان الأقل والأكثر، فلا يصحّ التمسّك بعموم اوفوا بالعقود لإثبات اللزوم بعد انقضاء الزمان الأقل. وحكم فى صورة رابعة بأنّ المرجع سائر الاصول، وهى ما إذا كان الزمان ظرفاً لثبوت حكم العام وقيداً لموضوع الخاصّ، لأنّ المفروض عدم العموم الأزمانى للعام حتّى يرجع إليه، وأنّ الزمان قيد لموضوع الخاصّ فلا يمكن الاستصحاب فيه لتبدّل الموضوع (انتهى كلامه). أقول: هيهنا امور تجب الإشارة إليها: الأوّل: أنّه لا يصحّ التفكيك بين العام والخاصّ بجعل الزمان فى أحدهما قيداً وفى الآخر ظرفاً، لأنّ المفروض أنّ الخاصّ بعض افراد العام وداخل فيه ثمّ خرج، فإن لم يكن قيداً ودخيلًا فى المصلحة أو المفسدة ففى كليهما، وإن كان قيداً ودخيلًا فيها ففى كليهما أيضاً، وحينئذٍ تصير الصور المتصوّرة فى المسألة اثنتين لا أربعة. انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۱۱ الثانى: أنّه لا مانع من استصحاب حكم الخاصّ حتّى فى الصورة الرابعة لأنّ الزمان فيها وإن كان قيداً ولكنّه ليس قيداً للموضوع حتّى يتبدّل الموضوع بمضيّه، بل إنّه قيد للحكم فى أمثال المقام غالباً، فلا إشكال فى أنّ يوم الجمعة فى مثال، لا تكرم زيداً يوم الجمعة لا يكون قيداً لا لزيد الذى يكون موضوعاً لوجوب الإكرام ولا للإكرام الذى يكون متعلّقاً للوجوب، بل إنّه قيد لنفس الوجوب، وحينئذٍ يكون الموضوع السابق باقٍ على حاله ويستصحب حكمه. الثالث: إنّ ما ذكره من الاستدراك فى القسم الثالث من إمكان الرجوع إلى العام فيما إذا كان التخصيص من الأوّل لا يمكن المساعدة عليه، لأنّ المفروض أنّ الحكم فى العام واحد مستمرّ ولا ينحلّ ولا يفرّد بالزمان، وحينئذٍ إذا انقطع هذا الحكم بالتخصيص ولو كان من الأوّل يحتاج إثباته بعد الانقطاع إلى دليل. ثمّ إنّ بعض الأعلام بعد أن فسّر تفصيل الشيخ الأعظم رحمه الله (بين ما إذا كان للعام عموم أزمانى وما إذا لم يكن له عموم أزمانى) بأنّ العموم الأزمانى تارةً يكون على نحو العموم الاستغراقى واخرى يكون على نحو العموم المجموعى، إستشكل عليه بأنّه مخالف لما نقّحناه فى بحث العام والخاصّ من عدم الفرق فى جواز الرجوع إلى العام بين كونه استغراقياً أو مجموعياً، فكما لا فرق بينهما فى الأفراد العرضيّة ويرجع إلى العموم فى غير ما علم خروجه بمخصّص سواء كان بنحو العموم الاستغراقى (كما فى مثال أكرم العلماء) أو كان بنحو العموم المجموعى (كما فى مثال أكرم هذه العشرة، فيما إذا كان المراد إكرام مجموع العشرة من حيث المجموع ثمّ علمنا بخروج زيد منها) لأنّ التخصيص (تخصيص مجموع العشرة بزيد) لا يمنع شمول العام للاجزاء الاخر، كذلك لا فرق بين العموم الاستغراقى والعموم المجموعى بالنسبة إلى الأفراد الطوليّة فى جواز الرجوع إلى العام مع الشكّ فى التخصيص، غاية الأمر أنّه يثبت بالرجوع إلى العموم الاستغراقى حكم استقلالى، وبالعموم المجموعى حكم ضمنى للجزء المشكوك فيه «۱». انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۱۲ أقول: الحقّ هو وجود الفرق بين العام الاستغراقى والعام المجموعى فى المقام، وما أرسله إرسال المسلّم فى باب العام والخاصّ فى غير محلّه، وذلك لأنّ العام فى العموم الاستغراقى كلّى له أفراد كثيرة

ويتعدّد الحكم فيه بتعدّد افراده فإذا خرج فرد واحد بقيت سائر الافراد على حالها. بخلاف العموم المجموعى فإنّ العام فيه وجود واحد مستمرّ له أمر واحـد، وتعلّق هذا الأمر بالمجموع بما هو مجموع، فإذا خرج جزء منه سـقط الأمر المتعلّق بالمجموع، ولا أمر آخر يثبت الحكم به، ولذلك يكون مقتضـى القاعدهٔ فى صيام شهر رمضان سقوط الصيام عن الوجوب إذا اضطرّ المكلّف بالأكل أو الشرب ولو فى ساعـهٔ، إلّاأن يدلّ دليل خاصّ على بقاء الوجوب كما فى ذى العطاش على قوله، وكما أنّه قد يقال بذلك فى باب الصّـِلاهٔ فى فاقد الطهورين لأنّ المفروض أنّ الصّـِلاهٔ والطهارهٔ كأمر واحـد لا يمكن التفكيك بينهما. ولـذلك لا يتمسّك الفقهاء لإثبات بقاء الوجوب بعموم العام فى هذه الموارد بل يستدلّون بقاعدهٔ الميسور. نعم إذا كان الخاصّ فى العام المجموعى متّصلًا كما إذا قال: «أكرم مجموع العشرهٔ إلّازيـداً» كان العموم بعد إخراج الفرد المخصّـِص باقياً على حاله، لأنّ العام ينعقد ظهوره فى الباقى من الأوّل. وخلاصهٔ الكلام أنّ هيهنا أقساماً ثلاثـهٔ من العموم: ١- العموم الاسـتغراقى، كمـا إذا قال اوفوا بالعقود فى كلّ يوم. ٢- العموم المجموعى، كما إذا قال: اوفوا بـالعقود فى مجموع الأيّام. ٣- العموم المسـتفاد من مقـدّمات الحكمهٔ ومن طريق الاطلاق، كما أنّه كذلك فى قوله تعالى «أَوْفُوا بِـالْعُقُودِ». وقـد ظهر ممّـا ذكر ما هو الصـحيح فى القسم الأوّل والثانى، وأمّا الثالث فلا يمكن الرجوع فيه إلى العام، وذلك لأنّ العموم الأزمـانى هنـا متفرّع على العموم الأـفرادى فـإذا دخـل فرد من العقود تحت «اوفوا بالعقود» أمكن دعوى الاطلاق فيه من حيث الأزمان بمقـدّمات الحكمـهٔ، وأمّـا إذا خرج فرد منه ولو على بنحو الإبهـام كمـا فى خيـار الغبن فلاـ يمكن دعوى الاطلاـق فيه بعـد ذلك، لأنّ دعوى الاطلاق فرع بقاء هـذا العقد (العقد الغبنى) تحت اوفوا بالعقود، فإذا خرج انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۱۳ منه بالتخصيص لا يبقى مجال للأخذ بالإطلاق، فتأمّل.

التنبيه الخامس عشر: فى المراد من الشكّ فى المقام

هـل المراد من الشـكّ الوارد فى أخبـار الاستصـحاب خصوص تساوى الطرفين، أو المراد منه الأعمّ منه ومن الظنّ والوهم؟ فقـد ذكر لإثبـات المعنى الثـانى وجوه: منهـا: مـا يسـتفاد من نفس أخبار الباب، ففيها إشارات كثيرهٔ تـدلّ على العموم، كما ذكره شـيخنا العلّامهٔ الأنصارى: ١- مقابلهٔ الشـكّ بـاليقين فى جميع أخبـار الباب فإنّ ظاهرها عـدم وجود شقّ ثالث فى البين. ٢- قوله عليه السـلام «ولكن ينقضه بيقين آخر» فإنّه ظاهر أنّ ناقض اليقين منحصـر فى اليقين فقط. ٣- قوله عليه السـلام فى صحيحهٔ زرارهٔ الاولى: «فإن حرّك إلى جنبه شـىء وهو لاـ يعلم به ...» فـإنّ ظـاهره فرض السؤال فيمـا كان معه أمارهٔ النوم. ۴- قوله عليه السـلام: «لا حتّى يستيقن أنّه قـد نام» حيث جعـل غايـهٔ وجوب الوضوء اليقين بـالنوم ومجىء أمر بيّن منه. ۵- قوله عليه السـلام فى صـحيحهٔ زرارهٔ الثانيهٔ: «فلعلّه شـىء أوقع عليـك ...» لأـنّ كلمـهٔ لعـلّ ظاهرهٔ فى مجرّد الاحتمال، ولا أقلّ أنّها أعمّ من الشكّ والوهم الـذى يلازم الظنّ بالخلاف. ۶- قوله عليه السـلام: «صم للرؤيهٔ وافطر للرؤيهٔ» حيث إنّه فرّع على قوله عليه السـلام: «اليقين لا يدخله الشكّ» فهو ظاهر فى حصـر ناقض اليقين فى الرؤيـهٔ واليقين. ومنهـا: شـهادهٔ كلمات اللغويين، فعن الصـحاح أنّه خلاف اليقين، ولكن فى المفردات: «الشكّ اعتـدال النقيضـين عند الإنسـان وتساويهمـا». وعليه يشـكل الركون إلى مـا نقـل عن الصـحاح. نعم، يؤيّـده موارد اسـتعماله فى كتاب اللّه الكريم فإنّه ورد فى خمسـهٔ عشـر مورداً منه كلّها انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۱۴ اسـتعملت فى المعنى الأـعمّ كقوله تعـالى: «فَـإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ» «١» حيث إنّ المراد منه «إن كنت لا تعلم» كما لا يخفى، وقوله تعالى: «قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» «٢» مـن الواضـح أنّـه أيضـاً أعمّ. ومنهـا: الإجمـاع: فـإنّ جميـع القـائلين بحجّيـهٔ الاستصـحاب اتّفقـوا على أنّ المراد من الشـكّ فى أخبـار الاستصـحاب إنّما هو المعنى الأعمّ. لكن فيه أوّلًا: أنّه لا أقلّ من كونه محتمل المدرك، وثانياً: أنّه من قبيل الإجماع المركّب حيث إنّه فى الواقع يرجع إلى أنّ الفقهـاء بين قائـل بعـدم حجّيـهٔ الاستصـحاب وقائـل بحجّيته فى المعنى الأـعم، ولاـ دليـل على حجّيـهٔ الإجماع المركّب. ومنها: أنّ الظنّ غير المعتبر لا يخلو من وجهين: أمّا الظنّ القياسـى الـذى قام الدليل على عدم حجّيته وبطلانه فلا يعتنى به فى جريان الاسـتحباب، أو الظّن غير القياسـى الذى يكون مشـكوك الحجّيهٔ فهو ينتهى إلى الشكّ فلا يمكن نقض اليقين به. ولكنّه أيضاً

غير تامّ بكلا شقّيه، أمّا بالنسبة إلى شقّه الأوّل (أى الظنّ القياسى) فلأنّ أدلّة بطلان القياس ليست ناظرة إلى أدلّة الاستصحاب أصلًا، بل إنّ مفادها أنّ الظنّ لا يكون كاشفاً عن الواقع، وأمّا بالنسبة إلى شقّه الثانى فكذلك، لأنّ المراد من عدم الحجّية عدم الكشف عن الواقع.

التنبيه السادس عشر: اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب

اشارة

وهو ممّا ذكر فى كلمات الأصحاب بعنوان الخاتمة، مع أنّه لا فرق بينه وبين سائر الامور التى ذكرت تحت عنوان التنبيهات، ولذا ألحقناه بها، وكذا ما يليه من الامور المذكورة فى الخاتمة. وكيف كان، فقد ذهب أكثر المحقّقين إلى أنّ جريان الاستصحاب فرع لبقاء موضوع انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۱۵ المستصحب وإحرازه فى الزمان اللاحق، ثمّ تكلّموا بعد ذلك عن أنّه هل اللازم كون ذلك بالنظر الدقيق العقلى أو يكفى بقاءه عند العرف أو لابدّ من ملاحظة ما أخذ موضوعاً فى لسان الدليل؟ ولكن بعضهم كالمحقّق الخراسانى رحمه الله عبّر عن هذا باتّحاد القضيتين المتيقّنة والمشكوكة، ولازمه وحدة كلّ من الموضوع والمحمول فيهما. واستدلّ لذلك بأنّه ظاهر أدلّة الاستصحاب ولازم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» حيث إنّه لو لم يكن موضوع القضيتين متّحداً كاتّحادهما محمولًا لم يكن رفع اليد عن اليقين فى محلّ الشكّ نقضاً لليقين بالشكّ، بل لا يكون نقضاً أصلًا، فإذا تيقّن مثلًا فى السابق بعدالة زيد وشكّ فعلًا فى عدالة عمرو لا يكون الشكّ حينئذٍ فى بقاء ما كان، كما لا يكون رفع اليد عن اليقين بعدالة عمرو نقضاً لليقين بالشكّ، وكذا إذا علم بعدالة زيد ثمّ شكّ فى وكالته مثلًا عن عمرو. هذا مضافاً إلى أنّه لو لم يكن موضوع القضيتين متّحداً كاتّحادهما محمولًا لم يصدق الشكّ فى البقاء كما لا يخفى. أقول: الصحيح فى المقام أن يقال: إنّ المراد من بقاء الموضوع فى كلمات القوم إنّما هو وجود الموضوع فى الزمان اللاحق، أى يعتبر فى الاستصحاب أن يكون الموضوع موجوداً حينما يكون الحكم مشكوكاً، مضافاً إلى اعتبار وحدة القضيتين، ولا ريب فى أنّ أحدهما غير الآخر. والشاهد على اعتبار وجود الموضوع نفس أخبار الباب حيث إنّ المشكوك فى موردها إنّما هو بقاء الحكم (كبقاء الوضوء فى حديث زرارة) مع فرض بقاء الموضوع ووجوده حين الشكّ. إن قلت: إنّه ينتقض باستصحاب وجود الأشياء عند الشكّ فى بقائها، حيث إنّ الشكّ حينئذٍ إنّما هو فى وجود الموضوع فى الزمان اللاحق على نحو مفاد كان التامّة، ومع إحراز وجود الموضوع فى الزمان اللاحق لا معنى لهذا الشكّ. قلنا: إنّ معنى وجود الموضوع هو تحقّق الموضوع فى اللاحق على نحو تحقّقه فى السابق، فإن كان تحقّقه فى السابق تحقّقاً ماهوياً كما فى مفاد كان التامّة، نحو «زيد كان موجوداً» بأن كان الموضوع (وهو زيد فى المثال) بتقرّره الماهوى موضوعاً للاستصحاب كان المعتبر تحقّقه فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۱۶ الزمان اللاحق كذلك، وإن كان تحقّقه فى السابق خارجياً بأن كان بوجوده الخارجى موضوعاً للاستصحاب، كما فى مثل قولك: «كان زيد عادلًا» وشككنا الآن فى عدالته فيعتبر وجوده فى اللاحق خارجاً، وإن كان تحقّقه فى السابق فى عالم الاعتبار كالملكيّة والزوجيّة فيعتبر وجوده فى اللاحق فى عالم الاعتبار أيضاً. وكيف كان، يعتبر فى حجّية الاستصحاب بقاء الموضوع بمعنى وجوده فى الزمان اللاحق على نحو وجوده فى الزمان السابق، والدليل عليه ظاهر أخبار الباب كما مرّ، فإنّ المشكوك فيها هو الحكم بعد إحراز وجود الموضوع. ثمّ إنّ الشكّ قد يكون من قبيل الشبهات الموضوعيّة وقد يكون من قبيل الشبهات الحكميّة، والشبهات الموضوعيّة قد تكون على نحو مفاد كان التامّة، كما إذا كان الشكّ فى وجود زيد، وقد تكون على نحو مفاد كان الناقصة، كما إذا كان الشكّ فى بقاء كرّية الماء، والشبهات الحكميّة أيضاً على قسمين: تارةً يكون الشكّ فى الحكم بوجوده الإنشائى، واخرى يكون الشكّ فيه بوجوده الفعلى. هذه أقسام أربعة. ولا إشكال فى جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل، ولا يتصوّر فيه دعوى تبدّل الموضوع كما لا يخفى، بخلاف القسم الثانى، حيث يتصوّر فيه دعوى تبدّل الموضوع، فإذا أخذنا من الكرّ مقداراً من الماء وشككنا فى بقاء كرّيته أمكن أن يدّعى أنّ هذا الماء ليس هو الماء السابق بالدقّة العقليّة، فيجرى فيه ما سيأتى من المدار فى بقاء

الموضوع هل هو العقل أو العرف أو غيرهما؟ فانتظر. وأمّا الشبهات الحكميّة ففى القسم الأوّل منها، أى ما إذا كان الشكّ فى بقاء الحكم الإنشائى وبالمآل فى نسخه وعدمه فقد يقال: لا يتصوّر فيه أيضاً تبدّل الموضوع نظراً إلى رجوع إلى الشكّ فى وجود الإنشاء وعدمه (ولكنّه غير خالٍ عن الإشكال كما سيأتى) كما فى القسم الأوّل من الشبهات الموضوعيّة، بخلاف القسم الثانى منها، نظير ما إذا شككنا فى بقاء نجاسة الماء المتغيّر الذى زال عنه التغيّر، فيجرى فيه أيضاً- كالقسم الثانى من الشبهات انوار الأصول، ج٣، ص: ٤١٧ الموضوعيّة- ما سيأتى من النزاع فى ميزان التبدّل كما لا يخفى. ثمّ إنّ الشيخ الأعظم الأنصارى استدلّ لإعتبار وجود الموضوع بإستحالة إنتقال العرض من موضوع إلىموضوع آخر (للزوم الطفرة، وهى مستلزمة لكون العرض بلا معروض ولو آناً مّا فى حال الانتقال والتحوّل) وذلك فى المقام من باب إنّ الموضوع بمنزلة معروض للحكم فيلزم من انتقال الحكم من موضوع إلى موضوع آخر- كانتقال الحرمة من الماء المتغيّر إلى الماء الذى زال عنه التغيّر- انتقال العرض من معروض إلى معروض آخر. ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ هذا أيضاً من قبيل الخلط بين الحقائق والاعتباريات، فإنّ إستحالة انتقال العرض إنّما يتصوّر فى الامور التكوينيّة لا الاعتباريّة كالوجوب والحرمة لأنّها ليست من الأعراض فى الحقيقة. وثانياً: أنّه لا دليل على هذه الإستحالة بل أنّه من قبيل الشبهة فى البديهيات، حيث إنّا نجد بوجداننا إنتقال الأعراض من معروض إلى معروض آخر كانتقال الحرارة من الماء إلى الإناء، وكذلك انتقال البرودة من أحدهما إلى الآخر، مثلًا قد يكون مقدار حرارة الماء عشرين درجة ثمّ يصبّ فى إناء يكون درجته على حدّ الصغر فتنخفض درجة الماء إلى عشرة، حينما بلغت درجة حرارة الإناء أيضاً عشرة، فمن أين جاءت هذه العشرة؟ وإلى أين ذهبت تلك العشرة؟ وهل هى إلّابانتقالها من أحدهما إلى الآخر، بل المنظومة الشمسيّة لا تزال محلًا لهذا الانتقال فى جميع آنات الليل والنهار، فكيف يكون إنتقال العرض محالًا؟ ثالثاً: سلّمنا، ولكنّه أخصّ من المدّعى لأنّ جميع موارد الاستصحاب ليست من قبيل العرض والمعروض، بل قد تكون من قبيل الوجود والماهيّة، كما فى مفاد كان التامّة (كان زيد) ولا إشكال أنّ الوجود ليس من عوارض الماهيّة. إلى هنا قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه يعتبر بقاء الموضوع (إمّا بمعنى وجود الموضوع أو بمعنى اتّحاد القضيتين كما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله أو كليهما كما هو المختار) فى جريان الاستصحاب.

المعيار فى بقاء الموضوع:

ثمّ إنّه هل اللازم بقاء الموضوع العقلى الدقّى أو الموضوع المأخوذ فى لسان الدليل، أو الموضع العرفى؟ ففيه وجوه ثلاثة. إن قلت: لا معنى للتردّد بين هذه الامور الثلاثة فانّ من الواضح لزوم التبعية عن لسان الدليل، وإنّما العقل كاشف عن حكم الشرع وليس مشرّعاً، وكذلك العرف، فلا يصحّ جعلهما فى عرض لسان الدليل. قلنا: ليس المراد من هذا الترديد كون العقل والعرف فى مقابل الشرع، بل المقصود منه إنّا إذا أردنا تطبيق ما ورد من جانب الشارع (أى قوله: لا تنقض ...) على مورد الاستصحاب كان المعتبر فيه هل الجمود على ظاهر الدليل، أو ملاحظة ما يراه العقل بالنظر الدقّى، أو ما يفهمه العرف؟ فإذا ورد من الشارع مثلًا «الماء إذا بلغ قدر كرّ لا ينجّسه شيء» وشككنا فى أنّ هذا الماء كرّ أم لا- (على نحو الشبهة الموضوعيّة) مع أنّه كان فى السابق كرّاً، فهل الميزان فى بقاء موضوع الكرّية أى عنوان «هذا الماء» نظر العرف حتّى يصدق قوله عليه السلام «لا تنقض اليقين بالشكّ» لأنّ هذا الماء نفس ما كان سابقاً بنظر العرف ولا يضرّ أخذ مقدار من الماء بصدق عنوان «هذا»، فيكون الموضوع باقياً فيجرى الاستصحاب، أو الميزان بقاء «هذا» بنظر العقل فلا ينطبق عليه قوله عليه السلام: «لا تنقض ...» لأنّ هذا الماء غير ما كان سابقاً بالنظر العقلى الدقّى فلا يكون الموضوع باقياً فلا يجرى الاستصحاب؟ وهكذا فيما إذا كان الشبهة حكميّة كما إذا صار الماء نجساً بالتغيّر، والآن زال عنه التغيّر، فإن كان المعيار نظر العقل فلا يكون الموضوع باقياً، وإن كان هو نظر العرف يكون باقياً، وإن كان الميزان الجمود على ما ورد فى لسان الدليل وفرضنا أنّ الوارد فيه «أنّ الماء المتغيّر نجس» فقد تبدّل الموضوع بزوال التغيّر، وإن فرضنا أنّ الوارد فيه «الماء نجس إذا تغيّر» فالموضوع باقٍ على حاله كما لا يخفى. وإن شئت قلت: (كما قاله بعض الأعلام): أنّ المقصود من هذا الترديد أنّه هل المرجع فى بقاء الموضوع هو الدليل الأوّل

(الدالّ على المتيقّن سابقاً) أى ما يدلّ على نجاسة الماء حين التغيّر، حتّى يلاحظ ما ورد فى لسانه من الموضوع وإنّه هل هو «الماء المتغيّر» أو «الماء» مطلقاً، انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۱۹ بأن كان جريان الاستصحاب تابعاً لبقاء الموضوع المأخوذ فى لسانه، أو المرجع هو الدليل الثانى الدالّ على الإبقاء فى ظرف الشكّ أى قوله «لا تنقض اليقين بالشكّ» حتّى يكون جريان الاستصحاب تابعاً لصدق النقض والمضىّ فى نظر العرف أو نظر العقل؟ نعم الترديد بين الثلاث إنّما هو فى الشبهات الحكميّة، وأمّا فى الشبهات الموضوعيّة فالترديد ثنائى بين العقل والعرف لأنّ الموضوع الجزئى لا يؤخذ من لسان الدليل «۱». وقد ظهر ممّا ذكرنا ثمرة هذه المسألة حيث عرفنا أنّه إذا كان المعيار نظر العرف فكثيراً ما يكون الموضوع فى مفاد كان الناقصة باقياً إلى زمان الشكّ فيجرى الاستصحاب، وأمّا إذا كان الميزان نظر العقل فلا يجرى الاستصحاب فيه أصلًا، لأنّ حصول الشكّ فرع حصول تغيير فى الموضوع، ومعه لا يكون الموضوع باقياً فى الآن اللاحق عقلًا، وإن كان الميزان هو الجمود على ظاهر الدليل الدالّ على ثبوت الحكم سابقاً فلابدّ من الرجوع إليه. إذا عرفت هذا فنقول: لا ريب أنّ الميزان فى بقاء الموضوع إنّما هو نظر العرف، أى صدق النقض وعدم النقض عرفاً، كما أنّه كذلك فى جميع الموضوعات الواردة فى لسان الأدلّة، وذلك لأنّ المفاهيم الموجودة فى أدلّة الأحكام نازلة على المتفاهم العرفى. وتوضيحه: أنّ القيود المأخوذة فى الموضوع فى لسان الأدلّة على قسمين: قيود تكون فى نظر العرف من المقوّمات كميعان الماء، فلا يجرى استصحاب النجاسة إذا صار الماء بخاراً، وهذا إذا صار الكلب الواقع فى المملحة ملحاً، أو صار الخشب النجس رماداً ودخاناً، وذلك لعدم صدق النقص على رفع اليد عن الحكم السابق. وقيود تكون من الحالات كالتغيّر فى الماء المتغيّر بالنجس، فإنّ الموضوع للنجاسة مطلق الماء فيجرى استصحاب النجاسة لصدق نقض اليقين بالشكّ على رفع اليد عن حكم النجاسة، ولقد أجاد من نظّر هذا بما ثبت فى الفقه فى باب الخيارات بأنّه لو قال البائع: «بعتك هذا الفرس العربى» فبان كونه حماراً يكون البيع باطلًا، لكون الصورة النوعية مقوّمة المبيع، ولكن لو بان كونه فرساً غير عربى فالبيع صحيح مع خيار تخلّف الوصف، لعدم كون الوصف مقوّماً للمبيع بنظر العرف، وهكذا وصف الصحّة المبنىّ عليها العقد فإنّ تخلّفها لا يوجب الخيار. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲۰ وإن شئت قلت: بيع الموصوف مع الوصف فى أمثال هذه المقامات من قبيل تعدّد المطلوب عرفاً (والمعيار كونه كذلك فى نظر نوع الناس دون الأشخاص) فإذا تخلّف أحد المطلوبين لم يضرّ بالآخر وإن كان الخيار ثابتاً لتخلّف بعض المطلوب، نعم قد يكون الوصف أيضاً مقوّماً فى نظر نوع الناس نظير وصف الصحّة فى الشاة المبتاعة فى منى فى مناسك الحجّ، فإذا باع شاة وانكشف كونها معيوبة يحتمل كون البيع باطلًا (لا أنّه صحيح مع خيار العيب) فإنّه لا يتعلّق غرض غالباً بالمعيب هناك فتأمّل. إن قلت: من أين نعلم أنّ هذا الوصف مقوّم أو من الحالات؟ قلنا: نفهمه من مناسبات الحكم والموضوع، ففى باب الطهارة والنجاسة يحكم العرف بأنّ موضوع النجاسة إنّما هو مطلق الماء من دون دخل للون والطعم أو لاريح فيها بل إنّهما من الحالات، وفى باب التقليد عن العالم يحكم بأنّ العلم من المقوّمات، فإذا عارضه النسيان لا يمكن استصحاب جواز تقليده لأنّ مناسبة الحكم والموضوع تقتضى أنّ موضوع جواز التقليد إنّما هو زيد بما أنّه عالم، ومن هنا قد يكون شىء واحد من الحالات بالنسبة إلى حكم، ومن المقوّمات بالنسبة إلى حكم آخر. كوصف العلم فإنّه مقوّم فى المثال المذكور وغير مقوّم بالنسبة إلى جواز الإقتداء به. إن قلت: ما هو المرجع فيما إذا شككنا فى كون وصف من المقوّمات أو من الحالات؟ كما إذا صار الخمر خلًّا وشككنا فى بقاء نجاسته مع قطع النظر عمّا ورد فى باب الانقلاب فهل الخمرية من مقوّمات موضوع النجاسة أو أنّها من الحالات؟ قلنا: لا يجوز الاستصحاب حينئذٍ لأنّه لابدّ فيه من إحراز بقاء الموضوع، وبعبارة اخرى: أنّه من موارد الشبهة المصداقيّة لدليل «لا تنقض» فلا يمكن الرجوع إلى عموم أدلّة الاستصحاب بل المرجع سائر الاصول. إن قلت: أليس ما ذكرت من قبيل الرجوع إلى العرف فى المسامحات العرفيّة التى لا تتّبع؟ قلنا: كلّا، لأنّ الرجوع إلى المسامحات العرفيّة ممنوع فيما إذا كان المفهوم واضحاً ومع ذلك يتسامح العرف فى تطبيقه على مصداقه، فيطلق على «ثمانية فراسخ إلّاعشرة أذرع» مثلًا أنّه ثمانية فراسخ، أو على مقدار «كرّ من الماء إلّاغرفة» أنّه كرّ مع كون مقدار الكرّ معلوماً، كما أنّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲۱ الماء الخارجى أيضاً معلوم وعدم إنطباق الأوّل على الثانى أيضاً واضح، وأمّا إذا لم يكن الموضوع المأخوذ فى لسان الدليل واضحاً مفهوماً،

فالمرجع فى تشخيص المفهوم وحدوده إنّما هو العرف لأنّ المفاهيم الواردة فى لسان الأدلّة والموضوعات المأخوذة فيها نازلة على المتفاهم العرفى كما مرّ آنفاً، وليس هذا من قبيل المسامحات. بقى هنا شىء: وهو الثمرة التى تترتّب على هذا البحث. (قد مرّت الإشارة إلى أنّه إن كان الميزان فى تشخيص الموضوع ما يدركه العقل فلا يجرى الاستصحاب فى شبهة من الشبهات الحكميّة، لأنّ الشبهة فيها فرع لإحتمال تغيّر فى الموضوع، ومع هذا الاحتمال لا يحرز بقاء الموضوع بالدقّة العقليّة، ومعه لا يجوز الاستصحاب لأنّه يعتبر فى جريان الاستصحاب إحراز الموضوع بتمام قيوده وأجزائه. وإن شئت قلت: إنّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وبقاء المصالح أو المفاسد فرع بقاء الموضوع، والشكّ فى بقاء الحكم ينشأ من الشكّ فى بقاء المصلحة أو المفسدة، وهو ناشٍ من احتمال تغيّر فى الموضوع، وإلّا فلا وجه للشكّ. هذا إذا كانت المصلحة أو المفسدة فى نفس الفعل كما هو الغالب، وأمّا إذا كانت فى نفس الإنشاء فاحتمال تغيّر المصلحة أو المفسدة لا ينشأ من احتمال تغيّر فى الموضوع، بل يمكن بقاء الموضوع على حاله مع تغيّر المصالح أو المفاسد فإذا كان الموضوع باقياً يجرى الاستصحاب وإن احتملنا عدم وجود مصلحة فى الإنشاء. ولكن وجود المصلحة فى الإنشاء أمر نادر لا نعرف له مصداقاً فى القوانين الكلّية الشرعيّة، ومن هنا يظهر الحال بالنسبة إلى عدم جريان استصحاب عدم النسخ فى الأحكام الكلّية أيضاً (لو قلنا بكون الموضوع مأخوذاً من العقل) لأنّه فى مثل هذه الموارد أيضاً يحتمل تغيّر الموضوع لأنّ النسخ دفع للحكم لا ـ رفع له، ويكون بمعنى انتهاء أمد المصلحة وهو لا ـ يكون إلّابتغيّر فى الموضوع. ومن هنا يظهر الإشكال فيما ذكره الشيخ رحمه الله من أنّه لو أخذ الموضوع من العقل لكان انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲۲ جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة مختصّاً بموارد الشكّ فى الرافع، ومراده من الرافع (بناءً على توجيه المحقّق النائينى رحمه الله لكلامه) ما يمنع عن تأثير المقتضى فى البقاء بعد تأثيره فى الحدوث، فهو عبارة عمّا أخذ عدمه فى بقاء شىء بعد حدوثه كالطلاق بالنسبة إلى علاقة الزوجية، لا ما أخذ عدمه فى حدوث شىء، وحينئذٍ الرافع فى المقام ما يكون خارجاً عن دائرة الموضوع ولا دخل لعدمه فى حدوث الحكم. والوجه فى عدم تماميّته أنّ قياس الأحكام الشرعيّة بالامور التكوينيّة مع الفارق كما مرّ كراراً، لأنّ جميع الشرائط والموانع فى الأحكام الشرعيّة ترجع بالأخرة إلى قيود فى موضوع الحكم، فالشكّ فى بقاء الحكم الشرعى بعد العلم بحدوثه ينشأ من الشكّ فى طروّ تغيّر فى موضوعه، ومعه لا مجال لجريان الاستصحاب بناءً على أخذ الموضوع بالدقّة العقليّة.

التنبيه السابع عشر: تقدّم الأمارات على الاستصحاب

اتّفقت كلمات الأصحاب على تقدّم الأمارة على الاستصحاب، وإنّما الكلام فى وجهه، فهل هو من باب الورود، أو الحكومة، أو التخصيص الذى هو توفيق عرفى بين دليل اعتبار الأمارة وخطاب الاستصحاب، فإن قلنا بالورود فمعناه عدم بقاء شكّ حقيقة بعد مجىء الأمارة، وإن قلنا بالحكومة فمعناه عدم بقاء الشكّ تعبّداً وحكماً كذلك، وإن قلنا بالتخصيص فلازمه أنّ دليل الأمارة أخصّ من دليل الاستصحاب، (وسيأتى توضيح الفرق بين هذه الثلاثة فى أبواب التعادل والترجيح إن شاء اللّه). ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه من باب الورود، وذهب الشيخ الأعظم رحمه الله إلى أنّه من باب الحكومة، واحتمل بعض كونه من باب التخصيص، ففى المسألة ثلاثة احتمالات أو ثلاثة أقوال. واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لمختاره بقوله: «إنّ رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أمارة معتبرة على خلافه ليس من نقض اليقين بالشكّ بل باليقين، وعدم رفع اليد عنه مع الأمارة انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲۳ على وفقه ليس لأجل أن لا يلزم نقضه به بل من جهة لزوم العمل بالحجّة» «۱». وأورد عليه المحقّق الأصفهانى رحمه الله فى تعليقته على الكفاية بما حاصله: أنّ الأمارة «إمّا أن تكون حجّة من باب الموضوعيّة والسببيّة وإمّا أن تكون حجّة من باب الطريقيّة، فإن كانت حجّة من باب الموضوعيّة (أى توجب الأمارة حصول مصلحة فى موردها وإن لم تكن لها مصلحة واقعاً) فحينئذٍ وإن كان الحكم الفعلى هو مؤدّى الأمارة ولكنّه لا ينافى انحفاظ الحكم الفعلى المطلق (الحكم الإنشائى) بقوّته، فاحتمال وجود حكم مخالفٍ لمؤدّى الأمارة فى الواقع باقٍ على حاله، ومعه لا ورود، إذ كما يكون الاحتمال محفوظاً مع حكم نفسه كذلك مع الحكم المجعول بسبب الأمارة، وإن

كانت حجّة من باب الطريقيّة، فأيضاً لا يرتفع احتمال الحكم الواقعى، سواء كانت الحجّية حينئذٍ بمعنى جعل الحكم المماثل أو بمعنى منجّزيـة الأمـارة للواقع، لأنّه على الأوّل يكون الحكم مقصوراً على صورة الموافقـة للواقع، فلا يقين بـالحكم ليرتفع احتمـال الحكم الواقعى، وعلى الثانى لا حكم مماثل مجعول أصلًا ليكون اليقين به رافعاً لاحتمال الحكم» «۲». أقول: الصحيح ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله، وأنّ ما أورده عليه المحقّق الأصفهانى رحمه الله ممّا لا يمكن المساعدة عليه من جهتين: الاولى: ما مرّ سابقاً من أنّ الأمارة أيضاً توجب حصول العلم واليقين العرفى، ولعلّ هذا هو مراد المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث عبّر عمّا يحصل بالأمارة باليقين، والشاهد عليه أنّ أكثر القضايا المتيقّنة السابقة نتيقّن بها من طريق الأمارات. وإن شئت قلت: كما أنّه لا فرق فى حصول اليقين السابق بين الحاصل من طريق الأمارة أو العلم القطعى الوجدانى، كذلك لا فرق فى نقضه بيقين آخر بين ما يحصل من الوجدان وما يحصل من الأمارة. الثانية: أنّ مفاد الأمارة وإن كان ظنّياً ولكنّه ينتهى إلى اليقين، حيث إنّ دليل حجّيته قطعى، فنقض اليقين السابق ورفع اليد عنه بالأمارة يكون بالمآل من مصاديق نقض اليقين انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲۴ باليقين لا نقض اليقين بالشكّ، فتأمّل. ويمكن تبيين هذا المعنى من طريق آخر وهو أنّ المراد من الشكّ فى أدلّة حجّية الاستصحاب هو الحيرة الحاصلة من عدم وجود طريق إلى الواقع، فإذا قامت عنده الأمارة التى هى من الطرق المعتبرة لم تبق له حيرة ولا يصدق عليه أنّه سالك بلا طريق، فكأنّ معنى الشكّ عند العرف فى أمثال المقام أضيق من الشكّ الفلسفى، كما أنّ اليقين عندهم أوسع من اليقين الفلسفى، وحينئذٍ لا يصدق على رفع اليد عن اليقين بالأمارة أنّه نقض اليقين بالشكّ بل يصدق عليه عند العرف أنّه نقض لليقين باليقين. ويؤيّد ما ذكرنا ما مرّ من أنّ من أدلّة حجّية الاستصحاب هو بناء العقلاء، ولا إشكال فى أنّهم يعتمدون على الاستصحاب فى خصوص موارد التردّد والحيرة، وأمّا إذا قامت أمارة على تقنين قانون جديد مثلًا أو على عزل الوكيل عن وكالته فلا يجرون استصحاب بقاء القانون السابق أو استصحاب الوكالة كما لا يخفى. فظهر أنّ الحقّ كون الأمارات واردة على الاستصحاب، ولو تنزّلنا عن ذلك فلا أقلّ من الحكومة (وهى أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى دليل آخر إمّا إلى موضوعه أو إلى متعلّقه أو إلى حكمه، توسعة أو تضييقاً بالدلالة المطابقيّة أو التضمّن أو الالتزام البيّن، وذلك لأنّ أدلّة حجّية خبر الواحد مثلًا عند الدقّة والتحليل ناظرة إلى أدلّة الاصول، فإنّ مقتضى مفهوم آية النبأ (أى عدم لزوم التبيّن فى خبر العادل) مثلًا إنّ ما أخبر به العادل مبيّن (ولذلك لا يحتاج إلى التبيّن) ولا إشكال فى أنّ معناه عدم ترتيب آثار الشكّ، وهكذا بالنسبة إلى قوله عليه السلام «ما أدّيا عنّى فعنّى يؤدّيان» إذ إنّ معناه لزوم معاملة العلم مع ما أخبر عنه الثقة وعدم ترتيب آثار الشكّ، ولعلّ تسمية الشاهدين العدلين باسم البيّنة كانت من هذه الجهة، أى إذا شهدت البيّنة على شىء فرتّب عليه آثار العلم تعبّداً ولا ترتّب آثار الشكّ، وليس هذا إلّامن باب أنّ أدلّة هذه الأمارات حاكمة على أدلّة الاصول وناظرة إليها ومضيّقة لدائرتها بغير موارد قيام الأمارة، فظهر ممّا ذكرنا أنّ إنكار المحقّق الخراسانى للحكومة هنا فى غير محلّه. ولو تنزّلنا عن ذلك فيمكن أن يقال بالتخصيص فى الجملة، أى التوفيق العرفى بين أدلّة الأمارات وأدلّة الاستصحاب بتخصيص عموم الاستصحاب بموارد قيام الأمارة، والإنصاف أنّه يتصوّر بالنسبة إلى بعض الأمارات قطعاً، نظير موارد قيام قاعدة اليد، حيث إنّه لو لم تكن اليد مقدّمة على الاستصحاب ومخصّصة لأدلّته، لما بقى لقاعدة اليد مورد، وذلك لأنّها فى جميع انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲۵ مواردها مزاحمة لإستصحاب عدم التملّك، وهكذا فى أصالة الصحّة وقاعدة الفراغ حيث أنّهما معارضتان مع استصحاب عدم إتيان العمل صحيحاً فى جميع الموارد. نعم، إنّ هذا لا يجرى بالنسبة إلى بعض الأمارات كخبر الواحد، فإنّه قد يكون معارضاً مع الاستصحاب وقد لا يكون، كما لا يخفى. هذا كلّه فى الأمارات المخالفة مع الاستصحاب. أمّا الأمارات الموافقة كما إذا قامت البيّنة على طهارة شىء كان طاهراً سابقاً ففيها أيضاً يأتى ما مرّ من ورود أدلّة الأمارات على أدلّة الاستصحاب بنفس البيان السابق، وهو أنّ مورد الاستصحاب هو الشكّ فى الحكم الواقعى بمعنى الحيرة والتردّد، والأمارة تزيلها. وبعبارة اخرى: إنّ لليقين فى أدلّة الاستصحاب معنىً يعمّ ما يحصل من الأمارة قطعاً، وحينئذٍ مع وجود الأمارة لا تصل النوبة إلى الاستصحاب، وأمّا استدلال الفقهاء بالاصول ومنها الاستصحاب فى جنب سائر الأدلّة فهو بعد الفحص عن وجود الأمارة. ولو تنزّلنا عن الورود فلا أقلّ من الحكومة أيضاً كالأمارات المخالفة، لأنّ أدلّة الأمارات مفادها فى

الواقع «نزّله منزلة اليقين ولا ترتّب آثار الشكّ»، اللهمّ إلّاأن يقال: إنّها منصرفة عن الاصول الموافقة. نعم، لا سبيل إلى التخصيص هنا، لأنّه فرع مخالفة العام مع الخاصّ بلا إشكال، ولذا لا يخصّص قولك «أكرم العلماء» بقولك «أكرم زيداً العالم» عند العرف.

التنبيه الثامن عشر: النسبة بين الاستصحاب وسائر الاصول العمليّة

والكلام فيه أيضاً يكون في وجه تقديم الاستصحاب على سائر الاصول، وإلّا لا- إشكال في أصل تقدّمه عليها بل ادّعى اتّفاق الأصحاب عليه. وقد قرّر في محلّه أنّ الاصول العمليّة على قسمين: عقلية وشرعية، أمّا العقليّة فهي ثلاثة: البراءة العقليّة (قبح العقاب بلا بيان) والاحتياط العقلي (في أطراف العلم الإجمالي وشبهه) والتخيير العقلي (في دوران الأمر بين الواجب والحرام) نعم قد مرّ في مبحث البراءة أنّ المختار أنّها عقلائيّة لا- عقليّة، لأنّ العقل كما يحكم في موارد العلم الإجمالي بالاحتياط يحكم في انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲۶ موارد الشبهات البدوية أيضاً به، لما مرّ هناك من أنّ مقاصد المولى لا تكون أقلّ أهمية من مقاصد العبد نفسه، فكما أنّ العقل يحكم بالاحتياط فيما إذا احتمل العبد كون هذا الطعام مثلًا مضرّاً ضرراً معتدّاً به حفظاً لمقاصده الشخصية، كذلك يحكم به فيما إذا احتمل كون هذا الشيء مبغوضاً لمولاه. وعلى هذا فالاصول العقليّة إثنان لا ثلاثة، نعم إنّ بناء العقلاء قام على البراءة، فلا يؤاخذون العبيد والمأمورين بشيء قبل البيان الواصل إليهم، وقد أمضاه الشارع أيضاً. ولكن لا يخفى أنّه ليس فارقاً فيما هو المهمّ في المقام، لأنّ موضوع البراءة سواء كانت عقليّة أو عقلائيّة هو عدم البيان، وبعد قيام الاستصحاب يتبدّل عدم البيان إلى البيان. وكيف كان، لا إشكال في أنّ الاستصحاب وارد على الاصول العقليّة لأنّ موضوعها يرتفع به، أمّا البراءة العقليّة (أو العقلائيّة) فلما عرفت آنفاً، وأمّا الاحتياط العقلي فلأنّ موضعه عدم الأمن من العقوبة فيما إذا علم إجمالًا بخمريّة أحد الإنائين مثلًا، ومع استصحاب خليّة أحدهما ينحلّ العلم الإجمالي من أصله ويحصل الأمن من العقاب، وهكذا في التخيير العقلي، فإنّ موضوعه عدم الترجيح بين المحذورين والاستصحاب مرجّح. هذا في الاصول العقليّة. وأمّا الاصول الشرعيّة المنحصرة في البراءة الشرعيّة فقد وقع النزاع في وجه تقديم الاستصحاب عليها فذهب المحقّق الخراساني رحمه الله إلى أنّ الاستصحاب وارد «۱» على البراءة الشرعيّة بمعنى كونه رافعاً لموضوعها (أي الشكّ) بعد قيامه. وقال في توضيح مرامه ما حاصله: إن قلت: هذا لو أخذ بدليل الاستصحاب في مورد الاصول، ولكن لماذا لا يؤخذ بدليلها ويلزم الأخذ بدليله؟ قلنا: لأنّه لو أخذنا بدليل الاستصحاب لم يلزم منه شيء سوى ارتفاع موضوع سائر الاصول بسببه، وهذا ليس بمحذور، وأمّا لو أخذنا بدليل البراءة الشرعيّة دون الاستصحاب فيلزم منه إمّا التخصيص بلا مخصّص إن رفعنا اليد عن الاستصحاب الجاري في مورد البراءة الشرعيّة بدون مخصّص لدليله، وإمّا التخصيص على وجه دائر إن رفعنا اليد عنه لأجل كون انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲۷ البراءة الشرعيّة مخصّصة لدليله، فإنّ مخصّصيتها له ممّا يتوقّف على اعتبارها معه، واعتبارها معه ممّا يتوقّف على مخصّصيتها له، وهو دور محال (انتهى كلامه مع شرح وتوضيح). ولكن يرد عليه: أنّ موضوع البراءة الشرعيّة إنّما هو الشكّ في الحكم الواقعي، وهو باقٍ على حاله واقعاً حتّى بعد قيام الاستصحاب، لأنّ المفروض أنّ الاستصحاب ليس أمارة حتّى يحصل به الاطمئنان بالواقع، أضف إلى ذلك أنّه يجري عين هذا البيان (لزوم التخصيص بلا مخصّص أو التخصيص على وجه دائر) في الطرف المقابل أيضاً، لأنّهما في عرض واحد ولسانهما واحد. وذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى أنّه حاكم على البراءة الشرعيّة من باب «أنّها من الاصول غير التنزيلية (غير المحرزة) فيكون الاستصحاب المتكفّل للتنزيل رافعاً لموضوعها بثبوت التعبّد به شرعاً فيكون حاكماً عليها» «۱». ولكن يرد عليه أيضاً: أوّلًا: ما مرّ سابقاً من أنّه لا فرق من هذه الجهة بين الأمارة والأصل، فإنّ الشكّ مأخوذ في موضوع كليهما، حيث إنّ الوارد في دليل حجّية الأمارة أيضاً «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (أي عند الشكّ وعدم العلم)، نعم كأنّه قال: «اسألوا حتّى تعلموا» فالغاية هو العلم بالواقع والوصول إلى الواقع، بخلاف الأصل فإنّه لمجرّد رفع الحيرة في مقام العمل، وبه لا- يصل المكلّف إلى الواقع. ثانياً: أنّ مفاد دليل الاستصحاب إنّما هو النهي عن نقض اليقين السابق حيث يقول: لا تنقض اليقين (أي اليقين السابق) بالشكّ، ولا- يقول: لا- تنقض لأنّك على يقين من الحكم المتيقّن سابقاً حتّى يكون مفاده تنزيل المؤدّى منزلة

الواقع. ثمّ إنّ للشيخ الأعظم رحمه الله بياناً آخر للحكومة أي حكومة الاستصحاب على البراءة الشرعيّة بالنسبة إلى بعض أدلّتها مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي» ونحوه، وإليك نصّ كلامه: «إنّ دليل الاستصحاب بمنزلة معمّم للنهي السابق بالنسبة إلى الزمان اللاحق فقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشكّ» يدلّ على أنّ النهي الوارد لابدّ من إبقائه وفرض انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۲۸ عمومه، فمجموع الرواية المذكورة (كلّ شيء مطلق ...) ودليل الاستصحاب بمنزلة أن يقول: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه النهي، وكلّ نهي ورد في شيء فلابدّ من تعميمه لجميع أزمنة احتماله» فتكون الرخصة في الشيء وإطلاقه (المستفاد من قوله كلّ شيء مطلق) مغيّي بورود النهي المحكوم عليه بالدوام وعموم الأزمان (بدليل الاستصحاب) فكان مفاد الاستصحاب نفي ما يقتضيه الأصل الآخر (البراءة الشرعيّة) في مورد الشكّ لولا النهي، وهذا معنى المحكومة» (انتهى). وحاصل كلامه أنّ دليل البراءة الشرعيّة يقول: كلّ شيء مطلق ومرخّص حتّى يرد فيه نهي، ودليل الاستصحاب يقول: إنّ النهي السابق نهي في الزمان اللاحق أيضاً، فيرتفع به موضوع أصالة البراءة وهو عدم وجود النهي فيكون حاكماً عليه. ولكن يرد عليه: أنّ المستفاد من دليل الاستصحاب إنّما هو عدم ترتّب آثار الشكّ في مقام العمل ولزوم ترتّب آثار اليقين السابق كذلك، لا أنّ النهي السابق موجود في الآن اللاحق، لأنّه ليس حاكياً عن بقاء النهي بحسب الواقع، وإلّا يلزم كونه من الأمارات. وبعبارة اخرى: إمّا أن تلتزموا بكون الاستصحاب من الأمارات كما التزم به بعض الأعلام «۱» ونتيجته أنّه مقدّم على البراءة الشرعيّة بالورود أو الحكومة، أو تجعلونه من الاصول العمليّة فلا وجه حينئذٍ لكونه مقدّماً من جهة الورود أو الحكومة، بل إنّه يعارض البراءة الشرعيّة ولابدّ حينئذٍ من ملاحظة الترجيح بين أدلّتهما. فنقول: أنّ وجه التقديم كون أدلّة الاستصحاب بعد ملاحظة التأكيدات الكثيرة والعبارات المترادفة المتعدّدة فيها أقوى وأظهر دلالة من أدلّة البراءة كما لا يخفى، فالمرجّح إنّما هو الأظهريّة والأقوائيّة في الدلالة، ويؤيّده ما قد يقال: من أنّ ألسنة بعض رواياته كقوله عليه السلام: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشكّ» في الصحيحة الثانية لزرارة وقوله عليه السلام: «فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين» في رواية محمّد بن مسلم آبٍ عن التخصيص لا سيّما بعد كون التعليل بأمر إرتكازي عقلي. إلى هنا تمّ الكلام عن التنبيه الثامن عشر.

التنبيه التاسع عشر: تعارض الاستصحابين

وقد قسّمه المحقّق الخراساني رحمه الله إلى قسمين، فإنّها تارةً يكونان من قبيل المتزاحمين (وقد مرّ في مبحث اجتماع الأمر والنهي أنّ التزاحم عبارة عن كون كلا الدليلين ذا مصلحة واقعيّة ولكن المكلّف لا يقدر على إتيانهما معاً) كما في غريقين نحتمل حياة كلّ منهما، فمقتضى استصحاب حياتهما وجوب إنقاذ كليهما ولكن المكلّف لا يقدر إلّاعلى إنقاذ واحد منهما. واخرى يكونان من قبيل المتعارضين كما إذا علمنا بطهارة أحد الإنائين اللذين كانا نجسين سابقاً فيجري استصحاب نجاسة كلّ واحد منهما مع العلم بمخالفة أحدهما للواقع، وكذلك العكس وهو ما إذا كان الإناءان طاهرين سابقاً ثمّ علمنا بنجاسة أحدهما من غير تعيّن، فإستصحاب طهارة كلّ واحد منهما يعارض استصحاب طهارة الآخر للعلم بكذب أحدهما. أمّا القسم الأوّل: فقد ذهب المحقّق الخراساني رحمه الله في هامش الكفاية إلى أنّ حكمه التخيير إلّاأن يكون أحدهما أهمّ من الآخر فيقدّم، كما إذا دار الأمر بين إنقاذ النبي وغيره، أو دار الأمر بين انقاذ مسلم وذمّي (بقاءً على وجوب إنقاذ الذمّي أيضاً). لكن الصحيح أنّه على أقسام أربعة: فتارةً تكون النسبة بينهما التساوي ولا ترجيح لأحدهما على الآخر لا من ناحية المحتمل ولا من ناحية الاحتمال، فالحكم حينئذٍ التخيير بلا إشكال. واخرى يكون أحدهما أكثر احتمالًا من الآخر مع تساويهما في جانب المحتمل، كما إذا كانت درجة احتمال نجاة أحدهما ثمانين في المائة ودرجة احتمال نجاة الآخر عشرين في المائة مع عدم ترجيح بينهما فيقدّم الأوّل على الثاني طبقاً لقاعدة الأهمّ والمهمّ. وثالثة يكون أحدهما أهمّ في جانب المحتمل مع تساويهما في جانب الاحتمال، ومثاله يظهر ممّا ذكرنا فيقدّم الأهمّ أيضاً على المهمّ. ورابعة يكون أحدهما أكثر احتمالًا والآخر أهمّ محتملًا، فلابدّ حينئذٍ من الكسر والانكسار وتشخيص ما يكون أهمّ في المجموع وتقديمه على الآخر. وأمّا القسم الثاني: (وهو المتعارضان) فهو بنفسه على قسمين: فتارةً يكون الاستصحابان طوليين بأن كان الشكّ في أحدهما مسبّباً عن الشكّ في

الآخر انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۳۰ على نحو لو ارتفع الشكّ فى السبب ارتفع الشكّ فى المسبّب، أى يكونان من قبيل أصلى السببى والمسبّبى، كما إذا شككنا فى بقاء نجاسة الثوب المغسول بماء شكّ فى بقاء طهارته. واخرى يكونان عرضيين كالمثال المذكور آنفاً (استصحاب طهارة الإنائين مع العلم الإجمالى بنجاسة أحدهما بملاقاته للنجس أو العكس). أمّا القسم الأوّل فلابدّ من التكلّم فيه أوّلًا: فى ميزان كون أحد الأصلين سببيّاً والآخر مسبّبياً، وثانياً: فى وجه تقديم الأصل السببى على المسبّبى. أمّا المقام الأوّل فالصحيح ما اشير إليه آنفاً من أنّ المعيار كون الشكّ فى أحدهما مسبّباً عن الشكّ فى الآخر، وإن شئت قلت: كون أحدهما من الآثار الشرعيّة للآخر ففى المثال المزبور تكون طهارة الثوب المغسول من الآثار الشرعيّة لطهارة الماء بخلاف العكس، فليست نجاسة الماء من الآثار الشرعيّة لنجاسة الثوب المغسول بل إنّها من لوازمها العقليّة كما لا يخفى. والمحقّق النائينى رحمه الله ذكر لحكومة كلّ أصل سببى على كلّ أصل مسبّبى شرطين: أحدهما: أن يكون الترتّب بينهما شرعياً لا عقلياً، بأن يكون أحدهما من الآثار الشرعيّة للآخر، فالشكّ فى بقاء الكلّى لأجل الشكّ فى حدوث الفرد الباقى خارج عن محلّ الكلام، لأنّ بقاء الكلّى ببقاء الفرد عقلى. ثانيهما: أن يكون الأصل السببى رافعاً للشكّ المسبّبى، فالشكّ فى جواز الصّلاة فى الثوب لأجل الشكّ فى اتّخاذه من الحيوان المحلّل خارج عن محلّ الكلام، فإنّ أصالة الحلّ فى الحيوان وإن كانت تجرى، إلّاأنّها لا تقتضى جواز الصّلاة فى الثوب، لأنّ أصالة الحلّ لا تثبت كون الثوب متّخذاً من الأنواع المحلّلة «۱» (فإنّ جواز الصّلاة مترتّب على كون الثوب متّخذاً من عناوين خاصّة كعنوان الغنم والشاة والإبل ونحوها من سائر الحيوانات المحلّلة). أقول: إذا عرّفنا الأصل السببى والمسبّبى بكون الشكّ فى أحدهما مسبّباً عن الشكّ فى الآخر شرعاً فلا حاجة إلى ذكر هذين الشرطين مستقلًا لأنّهما مفهومان من نفس التعريف ولا زمان له، أمّا الشرط الأوّل فلأنّه يفهم من قيد «شرعاً» الوارد فى ذيل التعريف، وأمّا الشرط الثانى فلأنّه أيضاً من لوازم التسبّب الشرعى التعبّدى الموجود فى التعريف، لأنّه إذا انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۳۱ إرتفع السبب الذى هو بمنزلة العلّة شرعاً ارتفع المسبّب الذى هو بمنزلة المعلول كذلك، وإلّا يلزم تخلّف المعلول عن علّته. وأمّا ما ذكره من المثال، ففيه: أنّ إرتفاع الشكّ فى جواز الصّلاة مع ارتفاع الشكّ فى الحلّية بجريان أصالة الحلّية فيه، ناشٍ عن عدم كونه مسبّباً عنه شرعاً، لأنّ الشكّ فى جواز الصّلاة ليس مسبّباً عن الشكّ فى الحلّية حتّى يرتفع بارتفاعه، بل مسبّب عن الشكّ فى أنّه من العناوين الخاصّة المحلّلة أو لا؟ وهو لا يرتفع بإجراء أصالة الحلّية كما ذكره. هذا كلّه فى المقام الأوّل. أمّا المقام الثانى: وهو الوجه فى تقديم الأصل السببى على المسبّبى، فإستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله لتقديم السببى على المسبّبى بعين ما استدلّ به لتقديم الأمارة على الاستصحاب من الورود، فقال: إنّ رفع اليد عن اليقين السابق بنجاسة الثوب فى المثال المذكور مع استصحاب طهارة الماء المغسول به ليس من نقض اليقين بالشكّ بل باليقين، وقال فى مقام الجواب عن إشكال عدم وجود مرجّح لتقديم جانب السببى على المسبّبى: إنّ الأخذ بجانب السببى ممّا لا يلزم منه شىء سوى نقض اليقين باليقين وهو ليس بمحذور بخلاف الأخذ بجانب المسبّبى فيلزم منه إمّا التخصيص بلا مخصّص أو التخصيص على وجه دائر. أقول: يرد عليه عين ما أوردناه عليه هناك فلا نعيده، مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال بالحكومة هنا أيضاً من باب أنّ طهارة الثوب من اللوازم الشرعيّة لطهارة الماء، بخلاف العكس لأنّ نجاسة الماء ليس من اللوازم الشرعيّة لنجاسة الثوب بل إنّها من لوازمها العقليّة. إن قلت: إنّ الحكومة تتوقّف على تعدّد الدليل ليكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسّراً لمدلوله، فلا يعقل أن يكون دليل واحد بالنسبة إلى تطبيقه على فرد منه ناظراً إلى نفسه بالنسبة إلى تطبيقه على فرد آخر كما فى ما نحن فيه. قلنا: قد أجاب عن هذا المحقّق النائينى رحمه الله بأنّه «نشأ من خلط الحكومة الواقعيّة بالظاهريّة، فإنّ الحكومة إذا كانت واقعيّة كحكومة أدلّة الغاء شكّ كثير الشكّ بالقياس إلى أدلّة المشكوك فلا مناصّ عن تعدّد الدليل حتّى يكون أحدهما مخصّصاً للآخر لبّاً بعنوان انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۳۲ الحكومة، وأين هذا من الحكومة الظاهريّة التى لا يعتبر فيها إلّاكون الحاكم رافعاً لموضوع الآخر فى عالم التشريع؟ فإنّ الدليل الواحد إذا كان له افراد كثيرة بعضها فى طول الآخر ومسبّب عنه فلا محالة يكون شمول هذا الدليل للسبب رافعاً لما هو فى طوله تشريعاً. وهذه الحكومة هى المدعاة فى المقام دون الحكومة الواقعيّة المعتبر فيها نظر أحد الدليلين بمدلوله اللفظى إلى الدليل الآخر» «۱». أقول: الإنصاف أنّه ليس هناك إلّاقسم واحد

من الحكومـة، وهو أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر ومفسّـراً له إمّا بمدلوله المطابقى أو التضـمّنى أو الالتزامى، ولا إشـكال فى أنّ هـذا المعنى قـد يحصـل فى دليل واحـد إذ انحلّ إلى أحكام متعـدّدة، فإذا كان الماء المشـكوك طهارته داخلًا فى عموم لا تنقض كـان معناه ترتيب آثار الماء الطاهر عليه، فإذا سـئل من آثاره يمكن أن يقال: إنّ من آثاره رفع النجاسـة عن الثوب المغسول به، وهـذا معنى النظر إلتزاماً. والحاصل: أنّه لا يعتبر فى حكومة دليل على دليل آخر أن يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الدليل المحكوم بمدلوله المطابقى، بل يكفى فيها النظر بمدلوله الالتزامى، ولا إشكال فى أنّ هذا المقدار من النظر لازم انحلال دليل واحد إلى أحكام متعدّدة، حيث إنّ المقصود من النظر (كما اعترف المحقّق النائينى رحمه الله نفسه) أن يكون أحدهما رافعاً لموضوع الآخر تعبّداً، وهذا حاصـل بعـد حصول الانحلال كما لا يخفى. أمّا القسم الثانى: وهو ما إذا كان أحـدهما فى عرض الآخر كاستصـحاب طهارة الإنائين مع العلم الإجمالى بنجاسـة أحدهما، فله أيضاً صورتان: الاولى: ما إذا كانا فى أطراف علم إجمالى بتكليف فعلى، فيلزم منهما المخالفة القطعيّة. الثانيـة: مـا إذا لم يكونـا فى أطراف علم إجمـالى بتكليف فعلى، بحيث إذا جرى الاستصـحاب فى كليهمـا لم يلزم مخالفـة قطعيّـة. أمّا الصورة الثانية: فالأقوال فيهـا ثلاثـة: انوار الأصول، ج٣، ص: ٤٣٣ ١- مـا ذهـب إليه الشـيخ الأعظم رحمه الله من عـدم شـمول أدلّة الاستصحاب لهما مطلقاً. ٢- ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّها تشمل المقام، أى أنّ المقتضى تامّ والمانع مفقود، وهو المخالفـة العمليّـة القطعيّـة (وما ذكراه يجرى فى أصالـة الحلّيـة أيضاً). ٣- تفصـيل المحقّق النـائينى رحمه الله بين الاستصـحاب وسـائر الاصول العمليّة، فذهب فى الاستصحاب إلى نفس ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله وفى غيره إلى مقالة المحقّق الخراسانى رحمه الله. واسـتدلّ الشيخ الأعظم رحمه الله بأنّ جريان الاستصحاب فى ما نحن فيه يلزم منه التناقض فى دليل الاستصحاب بين صدره وذيله، لأنّ صـدره يقول: «لاـ تنقض اليقين بالشـكّ» وهـذا يشـمل كلا الطرفين، بينما الـذيل يقول: «انقضه بيقين آخر» وهو شامل لأحـدهما إجمالًا، لأنّ أحدهما معلوم ومتيقّن، كما يلزم هذا فى أدلّة بعض الاصول الاخر كقاعدة الحلّية، فإنّ الصدر فيها يقول: «كلّ شـىء لك حلال» فهو شامل لكلا الطرفين من العلم الإجمالى، والـذيل يقول: «حتّى تعلم أنّه حرام» وهو أيضاً شامل لأحـدهما المعلوم بالإجمال. ولكن قـد اجيب عنه بجوابين: أحـدهما: أنّ المناقضـة بين الصـدر والـذيل على فرض كونهـا مانعـة عن اطلاـق الخطـاب وعن شـموله لأطراف العلم الإجمالى فهى موجودة فى بعض أخبار الباب ممّا فيه الـذيل المذكور، وليست موجودة فى جميع الأخبار، وعليه فإطلاق الخطـاب وشـموله لأـطراف العلم الإجمـالى فى سـائر الأخبـار محفوظ على حـاله. ويرد عليه: أنّ الوجـدان العرفى يحكم بأنّ الروايات المطلقـة تقيّـد وتفسّـر بالروايات المذيّلـة بذلك الذيل، حيث إنّا نقطع بأنّ جميع هذه الروايات فى مقام بيان حكم واحد على موضوع واحد لا حكمين مختلفين. الثانى: ما أجاب به بعض الأعلام من «أنّ الظاهر كون المراد من اليقين فى قوله عليه السلام: «ولكن تنقضـه بيقين آخر» هو خصوص اليقين التفصـيلى لاـ الأـعمّ منه ومن الإجمالى، إذ المراد نقضه بيقين آخر متعلّق بما تعلّق به اليقين الأوّل، وإلّا لاـ يكون ناقضاً له، فحاصـل المراد هكـذا: كنت على يقين من طهـارة ثوبـك فلاـ تنقضه بالشكّ فى نجاسـة الثوب بل انقضه باليقين بنجاسته، انوار الأصول، ج٣، ص: ٤٣٤ فلا يشـمل اليقين الإجمالى لعـدم تعلّقه بما تعلّق به اليقين الأوّل، بل تعلّق بعنوان أحدهما» «١». أقول: بـل يمكن أن يقـال: إنّ الـذيل لاـ يراد منه إلّانفس ما اريـد من الصـدر، فهو توضيـح وتفسير للصـدر، حيث إنّه يفهم من نفس الصـدر بقرينة المقابلة. وإن شـئت قلت: كما أنّ الشكّ هنا تفصـيلى فالعلم المقابل له أيضاً تفصـيلى فالعلم الإجمالى خارج عن نطاقه. أضف إلى ذلـك أنّه يمكن أن يقـال: بإنصـراف أدلّـة الاستصـحاب عن موارد العلم الإجمـالى، فهى مختصّـة بموارد الشـكّ البـدوى الخالص فإنّ الشكّ فى أطراف العلم الإجمال ليس شـكّاً خالصاً بل شكّاً مشوب بالعلم. واستدلّ المحقّق النائينى للتفصيل بين الاصول المحرزة وغير المحرزة وجريان الثانى (الاصول غير المحرزة) فى أطراف العلم الإجمالى دون الأوّل بأنّ المجعول فى الاصول المحرزة (كالاستصـحاب وقاعـدة الفراغ والتجاوز وأصالـة الصـحّة) هو البناء العملى على ثبوت الواقع فى أحـد طرفى الشكّ وتنزيله عملًا منزلة الواقع، ولاـ يخفى أنّ التعبّـد ببقاء الواقع فى كلّ واحـد من أطراف العلم الإجمالى ينافى العلم الوجدانى بعـدم بقاء الواقع فى أحـدها، وكيف يعقل الحكم ببقاء النجاسة مثلًا فى كلّ واحد من الإنائين مع العلم بطهارة أحدهما؟ ومجرّد أنّه لا يلزم من الاستصحابين مخالفة

عملية لا يقتضى صحّة التعبّد ببقاء النجاسة فى كلّ منهما فإنّ الجمع فى التعبّد ببقاء مؤدّى الاستصحابين ينافى ويناقض العلم الوجدانى بالخلاف، وهذا بخلاف الاصول غير المحرزة فإنّه لمّا كان المجعول فيها مجرّد تطبيق العمل على أحد طرفى الشكّ فلا مانع من التعبّد بها فى أطراف العلم الإجمالى إذا لم يلزم منها مخالفة عملية «۲». ويرد عليه أوّلًا ما مرّ كراراً من أنّا لا نقبل تقسيم الاصول إلى المحرزة وغير المحرزة ولا نفهم له معنىً محصّلًا، فإنّ مفاد الدليل إذا كان هو التنزيل منزلة الواقع فهو أمارة (سواء أخذ الشكّ ظاهراً فى موضوعه أم لم يؤخذ) وإن لم يكن مفاده كذلك فهو أصل عملى. وثانياً: سلّمنا، ولكن المقتضى وهو إطلاقات أدلّة الاستصحاب تامّ فى كلا القسمين إذ إنّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۳۵ المفروض عنده أنّ اليقين فى الاستصحاب يقين تعبّدى لا حقيقى، واليقين التعبّدى بكلا طرفى الشكّ لا ينافى العلم الإجمالى الحقيقى بكذب أحدهما، فهو نظير البيّنتين المتعارضتين أو الخبرين المتعارضين اللذين يجريان كلاهما ثمّ يتساقطان بالتعارض بحسب القاعدة. فظهر أنّ الصحيح ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله من عدم جريانهما رأساً، ولكن لا لتناقض صدر الحديث مع ذيله كما ذكره، بل من باب الإنصراف كما ذكرنا. بقى هنا شىء: وهو بيان الثمرة فى هذه المسألة: إنّ ثمرة هذه المسألة تظهر فى الملاقى لأحد الأطراف إذا كان كلّ واحد مسبوقاً بالنجاسة ثمّ علم بطهارة أحدهما إجمالًا، فإنّه حينئذ طاهر بناءً على عدم جريان الاستصحاب (وقد ثبت فى محلّه أنّ ملاقى بعض أطراف الشبهة المحصورة طاهر وإن كان يجب الإجتناب عن نفس الأطراف لمكان العلم الإجمالى) ولكنّه نجس بناءً على جريان الاستصحاب، لأنّه حينئذٍ يكون كلّ طرف من الأطراف نجساً بالتعبّد الاستصحابى، والمفروض عدم سقوط الاستصحاب بعد الجريان لعدم لزوم المخالفة العمليّة، وإذا كان الطرف بنفسه نجساً بالتعبّد كان ملاقيه أيضاً نجساً كذلك. وممّا ذكرنا ظهر الحال فيما إذا كان أحد الاستصحابين ذا أثر شرعى دون الآخر، كما إذا كان الماء فى أحد الطرفين كرّاً وفى الآخر قليلًا، فيجرى الاستصحاب فى خصوص الماء القليل بلا معارض وتترتّب عليه آثاره حتّى عند من يقول بعدم جريان الاستصحاب فى القسم الأوّل. هذا كلّه فى هو الصورة الثانية، أى ما إذا لم يلزم من جريانهما مخالفة عملية. وأمّا الصورة الاولى: أى ما إذا لزم من جريان الاستصحابين المخالفة العمليّة، فالاستصحابان غير جاريين إمّا لعدم المقتضى كما أفاده الشيخ الأعظم رحمه الله أو للتعارض كما أفاده صاحب الكفاية.

التنبيه العشرون: النسبة بين الاستصحاب والقواعد الجارية فى الشبهات الموضوعيّة

اشارة

وقد أشار المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى خمسة منها: قاعدة التجاوز، قاعدة الفراغ (بناءً على الفرق بينهما)، أصالة الصحّة، قاعدة اليد، قاعدة القرعة. ولا إشكال فى وجوب تقديم هذه القواعد على الاستصحاب، وإنّما الكلام فى وجهه. قال المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الوجه أخصّية دليلها من دليل الاستصحاب، وكون النسبة بينه وبين بعضها عموماً من وجه لا يمنع عن تخصيصه بها، وذلك لوجهين: أحدهما: الإجماع على عدم التفصيل فى جريان هذه القواعد بين موارد جريان الاستصحاب وغيرها، فكما أنّه يعمل باليد مثلًا فيما إذا لا يكون فى موردها استصحاب، فكذلك يعمل بها فيما إذا كان هناك استصحاب على خلافها. ثانيهما: أنّ مورد افتراق اليد (مثلًا) عن الاستصحاب نادر قليل جدّاً، فلو خصّصنا اليد بالإستصحاب وجعلنا مورد الاجتماع تحت الاستصحاب لزم التخصيص المستهجن بلا إشكال، بخلاف ما إذا خصّصنا الاستصحاب باليد وجعلنا مورد الاجتماع تحت قاعدة اليد. أقول: الصحيح من هذين الوجهين هو الوجه الثانى لأنّ الإجماع فى مثل هذه الموارد لا أقلّ من كونه محتمل المدرك. إن قلت: إن كانت النسبة العموم من وجه، فما هو موضع إفتراق هذه القواعد عن الاستصحاب؟ قلنا: قد ذكر له موردان: أحدهما: موارد توارد الحالتين، فلا يجرى الاستصحاب فيما إذا توارد الحدث والطهارة على مكلّف واحد مثلًا وشكّ فى السابق منهما بعد إتيان الصّلاة، بل تجرى قاعدة الفراغ بلا معارض. ثانيهما: موارد الشكّ فى طروّ المانع فيما إذا كان الاستصحاب موافقاً لأصالة الصحّة أو قاعدة الفراغ والتجاوز، كما إذا شككنا فى إتيان ركوع زائد بعد التجاوز عن المحلّ أو بعد إتمام الصّلاة، فإنّ استصحاب عدم إتيانه بركوع زائد موافق لقاعدة

الفراغ فی إثبات صحّة الصّلاة، فتجری قاعدة الفراغ بلا جریان استصحاب معارض، بل الاستصحاب موافق له. إن قلت: یجری استصحاب بقاء إشتغال الذمّة بالصلاة الصحیحة وهو یعارض أصالة الصحّة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۳۷ قلنا: أوّلًا: لا تصل النوبة إلی استصحاب الاشتغال مع جریان قاعدة الإشتغال (الاشتغال الیقینی یقتضی البراءة الیقینیّة) فی جمیع موارد الشکّ فی براءة الذمّة، کما قرّر فی محلّه، ولا یخفی الفرق بینهما، فإنّ قاعدة الاشتغال لیست محدودة بموارد سبق الحالة السابقة للاشتغال. وثانیاً: أنّ استصحاب عدم إتیان الرکوع الزائد حاکم علی استصحاب الاشتغال، لکونه سبباً واستصحاب الإشتغال مسبّبیاً، فالشکّ فی بقاء الاشتغال ینشأ من الشکّ فی إتیانه بالرکوع الزائد وعدمه، فإذا ارتفع هو باستصحاب عدمه ارتفع الشکّ فی بقاء الاشتغال أیضاً. فظهر ممّا ذکر أنّ الوجه فی تقدیم القواعد علی الاستصحاب قلّة موارد الافتراق فتقدّم علیه من باب تقدیم الخاصّ علی العام. أقول: والصحیح فی منهج البحث فی المقام تعیین کون هذه القواعد من الأمارات أو الاصول أوّلًا، حیث إنّها إذا کانت من الأمارات کان وجه تقدیمها علی الاستصحاب نفس وجه تقدیم سائر الأمارات علیه، وهو کون أدلّتها واردة علی أدلّة الاستصحاب أو حاکمة علیها ببیان مرّ تفصیله، ولا إشکال فی أماریة هذه القواعد فتکون واردة علی الاستصحاب، ولا أقلّ من کونها حاکمة علیها کما هو مقتضی بعض أدلّتها کقوله علیه السلام فی مورد قاعدة التجاوز: «بلی قد رکعت» «۱» أی أنّک علی یقین من إتیان الرکوع فلا تعتن بشکّک وامض. هذا کلّه فی بیان النسبة بین الاستصحاب والقواعد الخمسة غیر القرعة. وأمّا القرعة فحاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی وجه تقدیم الاستصحاب علیها وبیان النسبة بینهما وجوه ثلاثة: الوجه الأوّل: أنّ دلیل الاستصحاب أخصّ من دلیل القرعة لأنّ الاستصحاب ممّا یعتبر فیه سبق الحالة السابقة دون القرعة. إن قلت: إنّ النسبة بین الاستصحاب والقرعة هی العموم من وجه لا العموم المطلق، فکما أنّ الاستصحاب أخصّ من القرعة لاعتبار سبق الحالة السابقة فیه فکذلک القرعة تکون أخصّ من الاستصحاب لاختصاصها بالشبهات الموضوعیّة بالإجماع بل بالضرورة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۳۸ قلنا: المدار فی النسبة بین الدلیلین هو نسبتهما بحسب أنفسهما قبل تخصیص أحدهما بشیء، فتخصیص القرعة بالشبهات الموضوعیّة بالإجماع والضرورة لا یوجب خصوصیة فی جانبها بعد عموم دلیلها بحسب اللفظ. الوجه الثانی: أنّ عموم دلیل القرعة موهون بکثرة تخصیصه حتّی صار العمل به فی مورد محتاجاً إلی الجبر بعمل الأصحاب بخلاف الاستصحاب فیکون عمومه باقیاً علی قوّته فیقدّم علی عمومها. الوجه الثالث: أنّ الموضوع فی جریان القرعة کون الشیء مشکلًا بقول مطلق (واقعاً وظاهراً) لا فی الجملة، وعلیه یکون دلیل الاستصحاب وارداً علی دلیل القرعة، رافعاً لموضوعه (أی الإشکال) ولو تعبّداً وظاهراً، لا حقیقة وواقعاً. أقول: الحقّ عدم تمامیة الوجه الأوّل والثانی (وقد أخذهما صاحب الکفایة عن الشیخ الأعظم رحمه الله). أمّا الوجه الأوّل فإنّ دلیل القرعة لیس عاماً من أوّل الأمر، لأنّ الإرتکاز العقلائی والمتشرّعی الموجود علی اختصاصها بالشبهات الموضوعیّة یوجب انصرافها إلی الشبهات الموضوعیّة کما لا یخفی، وحینئذٍ لا یلزم انقلاب النسبة، بل النسبة بین دلیلها ودلیل الاستصحاب عموم مطلق من الأوّل. وأمّا الوجه الثانی، فیرد علیه: أیضاً أنّ القرعة لم تخصّص فی مورد فضلًا عن کونها موهونة بکثرة التخصیصات، لأنّ موضوعها کلّ أمر مجهول، وهو لا یعنی کلّ أمر مشکوک، بل إنّما هو بمعنی سدّ جمیع الأبواب والطرق، کما هو کذلک فی مثال ولد الشبهة أو الغنم الموطوءة وغیرهما ممّا ورد فی أحادیث الباب، ففی مورد المثال الأوّل لا بیّنة تعیّن بها خصوص الموطوءة، ولا استصحاب لعدم سبق الحالة السابقة، ولا تجری أصالة الاحتیاط للزوم الضرر العظیم، وفی مثال ولد الشبهة لا طریق لإحراز أمر الولد وتخییر القاضی مظنّة التشاحّ والتنازع، فلا یبقی طریق إلّاالقرعة. والحاصل: أنّ القرعة إنّما تجری فی موارد سدّ الأبواب جمیعاً من الأمارات والاصول. فالصحیح فی المقام هو الوجه الثالث، وهو أنّ أدلّة الاستصحاب واردة علی أدلّة القرعة لأنّ بها یرتفع المجهول موضوعاً، کما أنّها کذلک بالنسبة إلی أدلّة سائر الاصول وجمیع الأمارات والقواعد. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۳۹ ثمّ إنّ شیخنا الأعظم رحمه الله قد فرّق بین الاصول الشرعیّة کالاستصحاب وبین الاصول العقلیّة، فقال بورود الاصول الشرعیّة علی القرعة خلافاً للُاصول العقلیّة کالبراءة العقلیّة فإنّ القرعة واردة علیها لأنّ موضوعها «لا بیان» والقرعة بیان. وبما ذکرنا ظهر ضعف هذا الکلام لأنّ موضوع القرعة- کما قلنا- هو المجهول المطلق، وهو لیس حاصلًا حتّی فی موارد البراءة والاحتیاط العقلیین،

ولـذلك لا ـ يتمسّـك حتّى الشيـخ رحمه الله نفسه بـذيل القرعـة في أطراف العلم الإجمـالي، مع أنّ وجوب الاحتياط فيها من الاصول العقليّـة. وتمـام الكلام في مسألـة القرعـة وتحقيق مثـل هـذه المباحث يحتاج إلى رسم امور (وإن كان استيفاء البحث فيها موكولًا إلى محلّ آخر) «۱».

الأمر الأوّل: في أدلّة حجّية القرعة

وقـد يـدلّ عليها الأدلّـة الأربعة من الكتاب والسـنّة والإجماع وبناء العقلاء (لا دليل العقل): أمّا الكتاب: فهو آيتان إحديهما: قوله تعالى في قصّـة زكريا وولادة مريم: «وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَامَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ وَمَا كُنْتَ لَدَيْهِمْ إِذْ يَخْتَصِمُونَ» «۲» فإنّه بعد ما وقع التشاّح بين الأحبار لتعيين من يكفل مريم حتى بلغ حـدّ الخصومـة ولم يجدوا طريقاً لرفعه إلّا القرعة تقارعوا بينهم، فوقعت القرعة على زكريّـا. ثانيهمـا: قوله تعالى: «وَإِنَّ يُونُسَ لَمِنْ الْمُرْسَلِينَ إِذْ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنْ الْمُدْحَضِينَ» «۳» وقصّة يونس (إباقه من قومه ثمّ وروده في سـفينة ووقوع القرعة عليه ثلاث مرّات) معروفة. إن قلت: إنّ الآيتين وردتا في الشـرائع السابقة، وقد مرّ أنّ الأقوى عدم حجّية استصـحابها للشـريعة اللاحقة. قلنا: إنّ تمسّـكنا بهما في المقام ليس مبتيّاً على حجّية استصـحاب الشرائع السابقة، بل مبنى انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۴۰ على أنّ نقـل القرآن الكريم قـد يكون ظاهراً في الامضاء. وأمّا الروايات: فهي على طائفتين: طائفة عامّة تعمّ جميع موارد القرعة، وقد نقلنا منها إثنا عشـرة رواية في كتابنا القواعد الفقهيّة «۱»، وطائفة خاصّة تختصّ بقضايا خاصّة كالتي وردت في الغنم الموطوءة أو ولـد الشـبهة أو النـذر، وقـد نقلنـا منهـا عشر طوائف في القواعـد الفقهيّـة أيضاً «۲»، ولا ـ إشـكال في أنّها بمجموعها بلغت حدّ التواتر ولذلك نعدّها عمدة أدلّة القرعة. وأمّا بناء العقلاء: فلا إشكال أيضاً في أنّ سيرة العقلاء جرت على القرعة في الامـور المشـكلة عليهم التي تنجرّ إلى التنـازع والتشـاحّ، فراجع لتفصـيل البيـان والموارد المختلفـة في تـداول القرعـة بينهم كتـاب القواعـد الفقهيّة أيضاً «۳». وأمّـا الإجمـاع: فلا ـ ريب أيضـاً في أنّ إتّفاق الأصـحاب قام على حجّيـة القرعـة، نعم لا أقلّ من أنّه محتمل المدرك فلا يمكن الركون إليه خاصّة.

الأمر الثاني: في موارد القرعة

وهي عنـد العقلاء منحصـرة بموارد مظنّة التنازع والتشاحّ، ولكن مواردها عند الشارع المقدّس أوسع منها (وهذا ممّا وسّع الشارع فيه ما بني عليه العقلاء) فلا إشـكال في جريان القرعة في الغنم الموطوءة مثلًا عند فقهاء الأصـحاب، وقد وردت روايات عديدة تدلّ عليه. ثمّ إنّ المسـتفاد من روايـات البـاب جريـان القرعـة في المجهول المطلق مطلقاً سواء كان له واقع محفوظ اشـتبه علينا فتكون القرعـة أمارة وكاشـفة عنه كمـا في ولـد الشـبهة والغنم الموطوءة، أو لم يكن له واقع مجهول فتجرى القرعـة، لمجرّد رفع التنـازع والتشـاحّ كمـا في موارد تزاحم الحقوق أو المنازعات، ويمكن أن يقال: إنّ مورد قصّـة زكريا وولادة مريم من هـذا القبيل (كما أنّه لا ريب في أنّ مورد قصّـة يونس عليه السـلام من قبيل القسم الأوّل) حيث إنّ الرجوع إلى القرعـة فيها كان لرفع تشاحّ أحبار بني إسـرائيل في كفالـة مريم، اللهمّ إلّاأن يقال: أنّ جريان القرعـة فيها أيضاً كان لتعيين الواقع، أي تعيين من هو أفضل وأولى لكفالة مريم وتربيتها، ولذا وقعت انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۴۱ القرعـة باسم زكريا الـذي لا ريب في كونه أفضل من غيره في ذلك الزمان، نعم أنّه كان بملاك رفع التنازع بين الأحبار أيضاً، فاجتمع الملاكان فيه ولا منافاة بينهما.

الأمر الثالث: الروايات في الفرعة

إنّ روايات القرعة على طائفتين: طائفة يسـتفاد منها أنّ ملاك حجّية القرعة هو أماريتها وكاشفيتها عن الواقع وهي رواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السـلام «۱» وروايـة زرارة «۲» وروايـة العياشـي عن أبي جعفر في حـديث يونس «۳» وروايـة عبّـاس بن هلال عن أبي

الحسن الرضا عليه السلام «۴» ورواية سماعة «۵»، وطائفة يستفاد منها بالصراحة إنّ ملاكها حفظ العدالة. ويمكن الجمع بينهما بأنّ الطائفة الاولى ناظرة إلى الموارد التى يكون الواقع فيها مجهولًا، والطائفة الثانية ناظرة إلى ما لا واقع لها، وحينئذٍ تكون القرعة أمارة فى الموارد الاولى كما يشهد بها لسان ما وردت من الأدعية فى الطائفة الاولى، نظير ما ورد فى حديث سماعة: «اللهمّ ربّ السموات السبع وربّ الأرضين السبع وربّ العرش العظيم، عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم، أيّهما كان صاحب الدابّة وهو أولى بها فأسألك أن يقرع ويخرج سهمه» وما ورد فى بعض الروايات: «اللهمّ أنت اللّه لا إله إلّاأنت عالم الغيب والشهادة ... وبيّن لنا أمر هذا المولود» «۶» وفى بعضها الآخر: «ما من قوم فوّضوا أمرهم إلى اللّه عزّوجلّ وألقوا سهامهم إلّاخرج السهم الأصوب» «۷».

الأمر الرابع: القرعة لكلّ أمر مشكل

إنّا لم نظفر بما إشتهر فى ألسنة المعاصرين من التعبير ب «القرعة لكلّ أمر مشكل» فى ما انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۴۲ تتبعناه من الروايات، بل الوارد فى ما رواه الصدوق فى الفقيه والشيخ فى التهذيب عن محمّد بن حكيم عن أبى الحسن موسى عليه السلام: «كلّ مجهول ففيه القرعة» «۱» ولذلك لابدّ من البحث فى أنّ المراد من المجهول هل هو المجهول واقعاً: أو واقعاً وظاهراً؟ فإن كان المراد هو الثانى فلازمه أنّ القرعة أمارة حيث لا أمارة ولا أصل، وإن كان المراد هو الأوّل فيقع التعارض بينه وبين سائر الاصول والأمارات، وقد مرّ أنّ الصحيح هو الثانى فلا نعيد. إن قلت: أنّ رواية محمّد بن حكيم (كلّ مجهول ففيه القرعة) غير وافٍ لإثبات هذه المسألة المهمّة. قلنا: الدليل على كون القرعة للأمر المجهول المطلق ليس منحصراً فى هذه الرواية بل قد عرفت أنّ بناء العقلاء الذى أمضاه الشارع (مع توسعة قد عرفتها) أيضاً على الرجوع إلى القرعة فى خصوص هذه الموارد. أضف إلى ذلك ما يستفاد من الروايات الخاصّة الكثيرة الواردة فى موارد مختلفة، فإنّ جميعها وردت فيما هو مجهول مطلقاً لا أمارة فيها ولا أصل، ويمكن اصطياد العموم منها فيكون دليلًا برأسه فى هذه المسألة المهمّة.

الامر الخامس: ما المراد من المجهول

ممّا يترتّب على كون المراد من المجهول هو المجهول المطلق عدم لزوم تخصيص فى أدلّة القرعة فضلًا عن كونها موهونة بكثرته كما أشرنا إليه سابقاً. إلى هنا قد ظهر أوّلًا: وجه تقديم الاستصحاب على القرعة وروده عليها، وثانياً: عدم تخصيصها بمورد فضلًا عن كونها موهونة بكثرة التخصيص، وثالثاً: إنّها أمارة حيث لا أمارة ولا أصل فيما كان له واقع مجهول. تمّ الكلام عن مبحث الاستصحاب، وبه تمّ الكلام عن المقصد السابع من مباحث الاصول. والحمد للّه‌ربّ العالمين.

المقصد الثامن فى تعارض الأدلّة والتعادل والتراجيح

اشارة

- مقدّمة: ۱- عنوان المسألة ۲- تعريف التعارض ۳- التخصيص والتخصّص والحكومة والورود ۴- عدم وجود التعارض بين العناوين الأوّلية والعناوين الثانوية ۵- موارد الجمع العرفى ليست من التعارض: ضوابط الجمع الدلالى العرفى ۶- الفرق بين التعارض والتزاحم ۷- موارد التعارض الفصل الأوّل: فى مقتضى الأصل الأوّلى فى المتعارضين الفصل الثانى: فى مقتضى الأصل الثانوى فى المتعارضين: المقام الأوّل: فى أخبار التعادل وحكم المتعارضين بعد التعادل المقام الثانى: فى أخبار التراجيح ولزوم أعمال المرجّحات قبل التعادل: الإقتصار على المرجّحات المنصوصة وعدمه ميزان التعدّى من المرجّحات المنصوصة بناءً على جوازه شمول التخيير أو الترجيح لموارد الجمع العرفى وعدمه الفصل الثالث: فى إنقلاب النسبة الفصل الرابع فى ترتيب المرجّحات الفصل الخامس فى المرجّحات الخارجيّة

أقسام الشـهرة: الروائيـة والفتوائيـة والعمليّة لماذا تكون مخالفة العامّة من المرجّحات التعارض بين العامين من وجه انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۴۵

۸- فى تعارض الأدلّة والتعادل والتراجيح

المقدمة:

اشارة

تعارض الأدلّة من أهمّ المسائل الاصوليّة، أمّا كونه مسألة اصوليّة فلأنّ موضوع علم الاصول إمّا أن يكون هو الأدلّة بذواتها فلا إشكال فى أنّ التعـادل أو التراجيـح وصـفان عارضـان على ذوات الأدلّـة لأنّ المراد من التعـادل هـو تعـادل الـدليلين وتساويهمـا، والمراد من الترجيـح هو الترجيـح بين الـدليلين، وإمّا أن يكون الموضوع مطلق الحجّة فى الفقه كما ذهب إليه بعض الأساتذة الأعلام، فكذلك لا إشـكال فى أنّ البحث عن تعادل الـدليلين أو الترجيـح بينهما بحث عن عوارض الحجّة، وهكذا لو قلنا أنّ الموضوع هو الأدلّة بوصـف حجّيتها، فإنّ البحث عن التعادل والترجيـح إنّما هو بعـد ثبوت الحجّيـة لكلّ من الدليلين فى نفسه ومع قطع النظر عن التعارض، وإلّا فلو لم يكن الـدليل حجّة فى ذاته لا تصل النوبة إلى مسألة التعارض، وعلى هذا يكون ما نحن فيه من المسائل الاصوليّة حتّى عند من يرى البحث عن حجّيـة خبر الواحـد من المبادىء. وأمّا كونه من أهمّ المسائل الاصوليّـة فلجريانه وسـريانه فى جلّ الأبواب الفقهيّة، ولذلك اعترض بعض الأعلام فى مصـباح الاصول على جعله خاتمة لعلم الاصول بزعم أنّه مشعر بكونه خارجاً عنه كمبحث الاجتهاد والتقليد، ولكن الصـحيح أنّه لا إشعار له بهذه الجهة، لأنّ المراد من عنوان الخاتمة أنّه يختم مسائل الاصول ويكون أخرها، كما أنّه كذلك فى سائر موارد استعماله كخاتم الأنبياء وخاتم المجتهدين والفقهاء. وكيف كان لابدّ فى المقدّمة من رسم امور:

الأمر الأوّل: عنوان المسألة

وهو فى كلمات بعضـهم «التعادل والترجيح» (بصيغة المفرد) وفى كلمات بعض آخر انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۴۶ «التعادل والتراجيح» (بصـيغة الجمع) ولا يخفى أنّ وجه هـذا التفاوت فى خصوص الجزء الثانى أنّ التعادل يكون بمعنى التساوى وهو قسم واحد لا يتصوّر فيه التعـدّد، وأمّا الترجيـح فحيث أنّ له أنواعاً مختلفـة وجهات عديـدة (كالترجيـح من ناحيـة السـند والترجيح من ناحية الدلالة وهكذا الترجيـح بالمرجّحات الخارجيّـة) فتارةً يؤتى بلفظ المفرد ويراد منه جنس الترجيح حتّى يعمّ جميع أنواعه، واخرى بلفظ الجمع، والأمر سهل.

الأمر الثانى: تعريف التعارض

وهو فى اللغـة من التعرّض بمعنى البروز والظهور، تعارضـاً أى تظاهراً وتبـارزاً، ومنه المبـارزة والتعبير ب «برز إليه»، حيث إنّ المبـارزة والنزاع فى ميـدان الحرب يلازم بروز المقاتل وظهوره فى مقابل عـدوّه. وأمّا فى الاصـطلاح فقد عرّفه المحقّق الخراسانى رحمه الله ب «تنـافى الـدليلين أو الأدلّـة بحسب الدلالـة، وفى مقـام الإثبات على وجه التناقض أو التضادّ حقيقـة أو عرضاً بأن علم بكـذب أحـدهما إجمالًا مع عدم امتناع اجتماعهما أصـلًا». والتضادّ الحقيقى مثل ما إذا أمر أحد الدليلين بصـلاة الجمعة ونهى الآخر عن إتيانها، والتضادّ

العرضى مثل ما إذا أمر أحدهما بصلاة الجمعة والآخر بصلاة الظهر فى يوم الجمعة فإنّ وجوب كلّ من الظهر والجمعة وإن لم يمتنع اجتماعهما ذاتاً ولكن حيث نعلم بالإجماع بل الضرورة بعدم وجوب أكثر من خمس صلوات فى اليوم والليلة فيتنافيان بالعرض. والمراد من التناقض أن يقول أحدهما بوجوب صلاة الجمعة، والآخر بعدم وجوبها، ومن التضادّ أن يقول أحدهما بوجوب صلاة الجمعة والآخر بحرمتها مثلًا. والمراد من قوله «بحسب الدلالة ومقام الإثبات» نفس ما جاء فى تعريف الشيخ الأعظم رحمه الله، وهو «تنافى الدليلين بحسب مدلولهما»، وليس هذا عدولًا عن تعريف الشيخ رحمه الله من هذه الجهة كما ذهب إليه بعض الشرّاح للكفاية، حيث إنّه من الواضح أنّ التعارض عبارة عن تنافى مدلولى الدليلين (أى الوجوب والحرمة) وإنّه لا تعارض بين الدلالتين. أقول: ومع ذلك كلّه يرد على تعريف المحقّق الخراسانى رحمه الله أوّلًا: أنّ قيد «بحسب الدلالة ومقام الإثبات» إضافى ومن قبيل توضيح الواضح، لأنّ من الواضح أنّ التعبير بتعارض الأدلّة انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۴۷ ناظر إلى الدليل بما هو دليل وفى مقام الإثبات، ولا ربط للتعارض بمقام الثبوت لأنّه لا يصحّ للمولى الحكيم إنشاء حكمين متضادّين أو متناقضين فى الواقع. ثانياً: التعبير بالتضادّ لا يناسب الامور الاعتباريّة فإنّه إنّما يتصوّر فى الامور التكوينيّة لأنّ الاعتبار سهل المؤونة، فيمكن فى عالم الاعتبار أن يعتبر وجوب شىء مع اعتبار حرمته، نعم أنّه لا يصدر من المولى الحكيم لكونه لغواً وقبيحاً. وبعبارة اخرى: التضادّ فيها مستحيل بالغير لا بالذات، ولذلك نعبّر عنه بشبه التضادّ. وثالثاً: التضادّ بالعرض فى مثل وجوب صلاة الجمعة بالنسبة إلى وجوب صلاة الظهر يوم الجمعة يرجع إلى التضادّ الحقيقى لأنّ التضادّ فيه حقيقة يكون بين ثلاث أدلّة (لا دليلين) وإن كان إثنان منها فى جانب (وهما الدليلان المذكوران فى المثال) ودليل واحد فى جانب آخر، وهو الإجماع أو الضرورة الدالّة على عدم جواز الجمع بينهما، فإنّ مدلولهما الالتزامى جواز الجمع، ومدلول الإجماع أو الضرورة عدم جواز الجمع، فيتضادّان. فالأولى فى تعريف التعارض أن يقال: التعارض هو تنافى الدليلين أو الأدلّة بحيث لا يمكن الجمع بينهما، فعلى هذا يخرج منه موارد التخصيص والتخصّص والورود والحكومة وجميع موارد الجمع العرفى.

الأمر الثالث: التخصيص والتخصّص والحكومة والورود وبيان الفرق بينها

إعلم أنّ التخصص عبارة عن خروج شىء عن موضوع حكم آخر تكويناً كخروج زيد الجاهل عن قولك «أكرم العلماء» وكخروج العلم الوجدانى عن أدلّة الاصول العمليّة. والتخصيص عبارة عن خروج شىء عن حكم دليل آخر مع حفظ موضوعه كخروج زيد العالم عن قولك «أكرم العلماء». وأمّا الورود فهو عبارة عن خروج شىء عن موضوع حكم آخر حقيقة ولكن بعد ورود دليل شرعى، نظير خروج غسل الجمعة فيما إذا دلّ على وجوبه خبر الثقة، عن موضوع قبح العقاب بلا بيان، فإنّه خرج عن موضوع اللّابيان حقيقة ولكن بالتعبّد الشرعى. والحكومة عبارة عن أن يكون دليل ناظراً إلى دليل آخر ومفسّراً له وموجباً للخروج انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۴۸ عن الموضوع (أو المتعلّق أو الحكم) ولكن تعبّداً لا حقيقة، كقولك: «زيد ليس بعالم» بالنسبة إلى قولك: «أكرم العلماء»، وكذلك دخول موضوع فى أحدهما توسعة بالتعبّد. فنلاحظ أنّ الورود شبيه التخصّص فى كون كلّ منهما خروجاً عن الموضوع حقيقة، والفرق بينهما أنّ الخروج فى أحدهما تكوينى وفى الآخر بعد ورود الدليل الشرعى، كما أنّ الحكومة شبيه التخصيص فى كون كلّ منهما إخراجاً للموضوع تعبّداً إلّاأنّ أحدهما (وهو التخصيص) إخراج للموضوع بلسان المعارضة، بينما الحكومة إخراج له بلسان التوضيح والتفسير، نعم هذا فى ما إذا كان لسان الدليل الحاكم لسان تضييق لا توسعة، وإلّا فلا ربط بينهما. ثمّ إنّ تعابير الأصحاب فى تفسير الحكومة مختلفة فقال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله أنّها عبارة عن أن يكون أحد الدليلين شارحاً ومفسّراً للدليل الآخر بمدلوله اللفظى. وقال المحقّق الخراسانى رحمه الله: هى أن يكون أحدهما ناظراً إلى بيان كميّة ما اريد من الآخر. وقال المحقّق النائينى رحمه الله: هى أن يكون أحدهما بمدلوله المطابقى ناظراً إلى التصرّف فى الآخر إمّا فى عقد وضعه إثباتاً أو نفياً، أو

عقـد حمله. أقول: أحسـنها هو تعبير الشـيخ الأـعظم رحمه الله إذا إنضمّ إليه قيـد، بأن نقول: الحكومـة أن يكون أحـد الـدليلين شارحاً ومفسّراً للدليل الآخر بالدلالة اللفظيّة المطابقيّة أو التضمّنيّة أو الالتزاميّة، وبهذا التعميم فى الدلالة اللفظية لا يرد إشكال المحقّق النائينى رحمه الله عليه بأن لا يعتبر فى الحكومـة أن يكون أحـد الدليلين بمدلوله اللفظى مفسّـراً لمدلول الآخر وشارحاً له بحيث يكون مصدّراً بأحـد أداة التفسـير أو ما يلحق بذلك، فإنّ غالب موارد الحكومات لا ينطبق على هذا الضابط. وممّا ذكرنا من التعميم يظهر عدم ورود هـذا الإـيراد، إذ إنّه وارد بنـاءً على انحصـار الدلالـة اللفظيّـة فى المطابقيـة كمـا لاـ يخفى. وبمـا ذكرنا يتّضـح أيضاً أنّ فى تمام موارد الحكومـة يوجـد للـدليل الحاكم نظر إلى الـدليل المحكوم ويكون هو مفسّـراً له ولو فى حـدّ الدلالـة الالتزاميـة كما فى أدلّة الأمارات كمفهوم آيـة البناء بالنسبة إلى أدلّـة الاصول كما مرّ فى بعض الأبحاث السابقـة. كما يتّضـح وجه تقـديم الـدليل الحاكم على الـدليل المحكـوم، حيث إنّه مفسّـر للـدليل المحكوم، انوار الأـصول، ج٣، ص: ۴۴۹ ولا إشـكال فى أنّ المفسّـر (بالكسـر) يقـدّم على المفسَّر (بالفتـح). وظهر بمـا ذكرنا أيضاً أنّ الحكومـة على أقسام: فتارةً يكون الـدليل الحاكم ناظراً إلى التصـرّف فى موضع الـدليل المحكوم توسعة أو تضييقاً، ومثال الأوّل قول المولى: «العادل عالم»، ومثال الثانى قوله: «إنّ العالم الفاسق ليس عندى بعالم». واخرى يكون ناظراً إلى التصـرّف فى متعلّق الـدليل المحكوم نظير قول المولى فى مثـال «أكرم العلمـاء»: «إنّ الإطعام ليس بإكرام» وقوله: «السـلام إكرام». وثالثـة يكون نـاظراً إلى التصـرّف فى حكـم الـدليل المحكوم كمـا إذا قال: «إنّما عنيت من وجوب إكرام العلماء وجوب إكرام الفقهاء خاصّة». ورابعة يكون ناظراً إلى التصـرّف فى النسـبة كقوله «إكرام الفاسق ليس بإكرام العالم». بقى هنا شـىء: وهو أنّ المحقّق النائينى رحمه الله قسّم الحكومـة إلى قسـمين: ظاهريّـة وواقعيّـة، وقال فى توضـيحه ما حاصـله: أنّ الـدليل الحاكم قـد يكون فى مرتبـة الـدليل المحكوم فتكون الحكومـة واقعيّـة، كمـا فى حكومـة قوله عليه السـلام: «لا شكّ لكثير الشكّ» على أدلّـة الشـكوك، حيث إنّه يوجب اختصاص الأحكام المجعولـة للشاكّ بغير كثير الشكّ فى الواقع، وقد لا يكون فى مرتبته بل يكون موضوع الدليل الحاكم متأخّراً رتبةً عن موضوع الـدليل المحكوم، فتكون الحكومة حينئذٍ ظاهريّة، كما فى حكومة الأمارات على الأدلّة الواقعيّة، فإنّها لا توجب اختصاص الأحكـام الواقعيّـة بغير من قامت عنـده الأمارة على خلافها، بل غايتها هو الاختصاص فى مقام الظاهر. ثمّ يسـتنتج فى ذيل كلامه أنّه لا يعتبر فى الحكومة تأخّر تشريع الدليل الحاكم عن تشريع الدليل المحكوم بحيث يلزم لغوية التعبّد بدليل الحاكم لولا سبق التعبّد بدليل المحكوم فإنّ من أوضـح أفراد الحكومـة حكومـة الأمارات على الاصول، مع أنّه يصـحّ التعبّد بالأمارات انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۵۰ ولو لم يسـبق التعبّـد بالاصول، بل ولو مع عدم التعبّد بها رأساً «۱». أقول: فى كلامه مواقع للنظر: أوّلًا: أنّ الحكومـة لها قسم واحـد من دون فرق بين مواردهـا فإنّهـا واقعيّـة فى جميع الموارد، وجميعها ترجع إلى التخصـيص واقعاً وحقيقـة، غايـة الأمر الـدليل المحكوم قد يكون من الأحكـام الواقعيّـة، وقـد يكون من الأحكـام الظاهريّـة، وهـذا غير كون الحكومـة ظاهريـاً فى بعض الموارد وواقعياً فى بعض الموارد الاـخرى، وبعبارة اخرى: التخصـيص واقعى وإن كان المخصّـِص أو المخصَّص ظاهرياً. ثانياً: أنّ رتبـة الـدليل الحاكم والـدليل المحكـوم واحـدة فى جميع موارد الحكومـة، وإلّا لم يكن توضـيحاً وتفسـيراً، وأمّا فى مورد الأمـارات بالنسـبة إلى الأحكـام الواقعيّة فالصـحيح أنّه لاـ معنى لحكومـة الأمـارات على الأحكـام الواقعيّـة، بـل إنّهـا طرق إلى الواقـع، وكمـا أنّ العلم طريق إليه تكوينـاً تكون الأمارات طرقاً إليه تشـريعاً. وثالثاً: أنّا نعترف بلغوية التعبّد بدليل الحاكم لولا سـبق التعبّد بدليل المحكوم، لأنّ الدليل الحاكم ناظر إلى الدليل المحكوم ومفسّـر له، ومن الواضح أنّه لا معنى للتفسير مع عدم سبق دليل بعنوان المفسّر (بالفتح)، وهذا صادق حتّى بالنسبة إلى حكومـة الأمـارات على الاـصول، لمـا مرّ من أنّهـا نـاظرة إليها ومفسّـرة لها ولو فى حـدّ الدلالـة الإلتزاميـة اللفظيـة. ومن هنا يظهر حال الأمـارات فى مقابـل الاـصول وأنّ الصـحيح كونهـا واردة عليهـا. توضـيح ذلـك: يحتمل فى وجه تقـديم الأمارات على الاصول أربعة وجوه: حكومتهـا عليهـا، ورودهـا عليها، إمكان الجمع والتوفيق العرفى بينهما، وتخصـيص الاصول بالأمارات. ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله هنـا إلى الـوجه الثـالث (التوفيـق العرفى) مع أنّه صـرّح فى أواخر الاستصـحاب بـالورود، وأراد من التوفيق العرفى مـا يقـابل الحكومـة. ولكنّه فى غير محلّه، لأنّ المراد من الجمع العرفى إمّا كون الأمارات خاصّـة بالنسـبة إلى الاصول مطلقاً فقـد مرّ عـدم كونها

كـذلك، أو أنّ أدلّتهـا أظهر من أدلّـة الاصول، ولا دليل عليه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۵۱ وبهـذا ينتفى الوجه الثالث والرابع، ويدور الأمـر بين الحكومـة والورود، وقـد مرّ أنّ الحقّ ورود الأمـارات على الاـصول لأـنّ الأمـارة طريق إلى الواقع فيوجب رفع الحيرة والتردّد الذى هو معنى الشكّ المأخوذ فى موضوع الاصول، ولو تنزّلنا عن ذلك فلا أقلّ من الحكومة، لما مرّ أيضاً من أنّ أدلّة الأمارات ناظرة إلى أدلّة الاصول ولو بمدلولها الالتزامى.

الأمر الرابع: عدم وجود التعارض بين العناوين الأوّلية والعناوين الثانويّة

لاـ إشـكال فى تقـديم العنـاوين الثانويّـة على العناوين الأوّليـة وأنّه لا تعارض بينهما كما أشار إليه الشـيخ الأعظم والمحقّق الخراسانى رحمه الله فى كلماتهمـا، وهو متفرّع على التعريف المـذكور للتعـارض، إذ إنّه بمعنى التنافر والتضادّ، ولا ريب فى أنّه لا تضادّ بين أدلّة العنوانين، إنّما الكلام فى وجه تقدّم الثانى على الأوّل. فظاهر كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله أنّه من باب الحكومة، بينما ظاهر كلمات المحقّق الخراسـانى رحمه الله أنّه من بـاب الجمع العرفى حيث قـال: «أو كانا على نحو إذا عرضا على العرف وفّق بينهما بالتصـرّف فى خصوص أحدهما كما هو مطّرد فى مثل الأدلّة المتكفّلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوينها الأوّلية، مع مثل الأدلّة النافية للعسر والحرج والضـرر والإكراه والاضطرار ممّا يتكفّل لأحكامها بعناوينها الثانوية». وفصّل بعض المحشّين على الكفاية بين العناوين الثانويّة فقال فى مثل الضرر والحرج بالحكومة، وفى مثل الشروط والنذور بالجمع العرفى، فالأقوال فى المسألة ثلاثة. ولابدّ قبل الورود فى أصل البحث من تعريف الأحكـام الأوّليّـة والأحكام الثانويّـة (وقـد بحثناه تفصـيلًا فى كتاب المكاسب مبحث ولايـة الفقيه)، فنقول: الأحكام الأوّليّة أحكـام ترد على الموضوعـات الخارجيّـة مع قطع النظر عن الطوارىء والعوارض الخارجـة عن طبيعتهـا كحكم الحرمـة العارضـة على عنوان الـدم أو الميتـة فى قوله تعالى: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالـدَّمُ». والأحكام الثانوية ما يرد على الموضوعات الخارجيّة مع النظر إلى الطوارىء الخارجة عن ذاتها كحكم الحلّية العارضة على الميتة بما أنّها مضـطرّ إليها. وعلى هذا ليست نجاسة الماء فى صورة تغيّر أحد أوصافه الثلاثة من الأحكام الثانويّة انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۵۲ لأنّ عنوان التغيّر يكون من الإنقسامات الأوّلية للماء، فالماء بما هو ماء على قسـمين: ماء متغيّر وماء غير متغيّر، كما أنّه يقسّم بذاته إلى الماء المضاف والماء المطلق أو إلى الكثير والقليل، بخلاف الاضـطرار فلا يقال أنّ الماء على قسمين: ماء مضطرّ إلى شربه وماء غير مضطرّ إلى شربه. ولذلك فإنّ من علامات العناوين الثانوية وخصوصياتها جريانها فى كثير من الأبواب الفقهيّـة والموضوعات المختلفـة، بخلاف العناوين الأوّلية التى تجرى فى موضوعات خاصّة كعنوان التغيّر بالنسبة إلى الماء. كما يظهر ممّا ذكرنا أنّ العناوين الثانوية ليست منحصـرة بعنوان الضرورة والاضطرار بل لها مصاديق كثيرة نذكر هنا أحد عشـر عنواناً: ۱- العسر والحرج ۲- الضرر ۳- الإكراه ۴- الاضطرار ۵- التقيّة ۶ و ۷ و ۸- النذر والعهد والقسم ۹- أمر الوالد أو نهيه ۱۰- المقدّميـة للواجب أو الحرام ۱۱- الأهم والمهمّ إذا عرفت هـذا فنقول: الحقّ فى وجه تقـديم العناوين الثانويّـة على الاوليّة ما ذهب إليه الشـيخ الأعظم رحمه الله وهو الحكومـة، كما يظهر هو من ما ذكرنا من التعريف، حيث قلنا: أنّ العناوين الثانويّة تكون طارئة وعارضة على العناوين الأوّليّة، ولازمه النظر والتفسير وأنّه لا معنى للعناوين الثانويّة بدون العناوين الأوّلية، كما لا معنى لقوله تعالى: «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» إذا لم يكن فى الرتبة السابقة جعل وتشـريع. وأمّا تفصـيل بعض المحشّـين على الكفاية فيرد عليه: أنّ الشـرط لا يكون من العناوين الثانويّـة بتاتاً حتّى يقال بأنّها حاكمـة أو واردة، لأنّ الشـرط مثل البيع والإجارة نوع معاقـدة انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۵۳ ومعاهدة، فكما أنّ قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» يشـمل البيع بالعنوان الأوّلى يشمل أيضاً الشروط التى فى ضمنه كذلك. وأمّـا مـا ذكره صـاحب الكفايـة من أنّه من بـاب التوفيق العرفى فـإن كـان مراده أنّ الجمع بينهمـا على وزان الجمع بين العام والخاصّ والظاهر والأظهر، فهذا أمر لا يمكن المساعدة عليه، لما عرفت من كون أحدهما حاكماً على الآخر، وإن كان المراد ما يشمل الحكومة (وإن كان خلاف مصطلح القوم) فلا مانع منه، ولكنّه لا يوافق ظاهر كلامه.

الأمر الخامس: موارد الجمع العرفي ليست من التعارض

اشارة

إذا كـان أحـد الـدليلين أظهر من الآخر أو كان أحـدهما نصّاً والآخر ظاهراً فلا إشـكال فى أنّ العرف يوفّق بينهما بتقـديم الأظهر على الظاهر (إذا كان الأظهر قرينة على التصـرّف فى الظاهر) والنصّ على الظاهر، فهما ليسا متعارضين عندهم إلّافى النظر البدوى. وهذا ممّا لاـ إشـكال فيه كبرويـاً، إنّمـا الإشـكال فيمـا مثّلوا له بالعام والخاصّ والمطلق والمقيّـد، أمّا المطلق والمقيّـد فلأنّه إذا فهمنا الاطلاق من مقـدّمات الحكمـة (لا من اللفظ) كما هو مذهب المحقّقين من المتأخّرين، فمن المقدّمات عدم البيان فى مقام البيان، ولا ريب أنّه بعد ورود المقيّد يتبدّل إلى البيان فيكون وارداً على المطلق. وأمّا العام والخاصّ فلما مرّ فى مبحث العام والخاصّ (إذا كان منفصلًا كما هو موضوع البحث فى المقام) من أنّهما من قبيل المتعارضـين المتضادّين عنـد العرف سواء صدر العام على نهج الجملة الخبريّة أو الجملة الإنشائيّـة، فـإذا قـال الولى لعبـده: «بع جميع أفراد الغنم» ثمّ قـال غـداً: «لا تبع هـذه وهـذه» يحمله العرف على التناقض والتضادّ أو على الغفلـة أو النـدم والبـداء، وكذلك إذا سأل المشترى من البائع «هل يوجد عندك شـىء من ذلك الثوب؟» وقال البائع: «بعتها كلّها» ثمّ قال فى ساعـة اخرى: «بعتها إلّاهـذا المقـدار» فلا إشـكال فى تكـذيب المشترى إيّاه، وهكـذا فى المراسـلات وفى المحاكم عند سؤال القاضـى عن المتّهم فلو أجـاب بالعـام فى مجلس والخـاصّ فى مجلس الآخر أو فى مجلس واحـد مع عـدم اتّصال الخاصّ بالعام، لعُدّ كلامـه متناقضـاً، كمـا لاـ يخفى على من راجع العرف وصـرف النظر عمّا إنغرس فى الأذهان من كلام الاصوليين. انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۵۴ ويمكن أن يستشـهد على ذلـك بفهم القـدماء من المفسّـرين حيث إنّهم كـانوا يعـاملون الخـاصّ الـوارد فى القرآن الكريم معاملـة الناسـخ فيعـدّونه ناسـخاً للعـام. كما يمكن الاستشـهاد أيضاً بما رواه الطبرسـى رحمه الله فى كتاب الإحتجاج فى جواب مكاتبة محمّد بن عبداللَّه بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السـلام يسألنى: بعض الفقهاء عن المصلّى إذا قام من التشـهّد الأوّل إلى الركعـة الثالثـة هـل يجب عليه أن يكبّر فـإن بعض أصـحابنا قـال: لا يجب عليه التكبير ويجزيه أن يقول: بحول اللَّه وقوّته أقوم وأقعـد، فكتب عليه السـلام فى الجواب: أنّ فيه حديثين: أمّا أحدهما فإنّه إذا إنتقل من حالة إلى حالة اخرى فعليه التكبير، وأمّا الآخر فإنّه روى إذا رفع رأسه من السـجدة الثانيـة وكبّر ثمّ جلس ثمّ قـام فليس عليه فى القيـام بعـد القعود تكبير وكـذلك التشـهّد الأـوّل يجرى هـذا المجرى، وبأيّهما أخذت من جهة التسليم كان صواباً» «۱» حيث إنّه حكم بالتخيير بين الروايتين مع أنّ أحدهما خاصّ والآخر عام كما هو ظـاهر، لكنه عاملهمـا معاملـة المتعارضـين. ولكن الإنصاف أنّ ما ذكرنا مختصّ بالعرف العام، وأمّا العرف الخاصّ فقـد يكون على خلاف ذلك إذا علمنا أنّ سـيرة المقنّن والشارع فيه جرت على بيان أحكامه وقوانينه تدريجيّاً كما أنّه كذلك فى الشـريعة الإسـلاميّة، فـالعرف بعـد ملاحظـة هـذه السـيرة لاـ يحكم بالتعارض فى موارد العام والخاصّ وإن كانا منفصـلين، ولـذلك يحمل ما مرّ من معاملة القـدماء مـن المفسّـرين على غفلتهـم عـن هـذه السيرة وعـدم التفـاتهم إلى هـذه النكتـة. نعم، إنّ هـذا جـارٍ بالنسبة إلى الواجبـات أو المحرّمات، وأمّا فى المسـتحبّات فللشارع سـيرة اخرى، وهى بيان سلسـلة مراتب الاستحباب ودرجات المطلوبيّة، فيحمل العام فيها على بيـان درجـة منهـا والخـاصّ على بيـان درجـة اخرى، ونتيجته عـدم كونهما فيها من باب التخصـيص ولا من باب التعارض، حيث إنّهما يجريان فى خصوص موارد إحراز وحـدة المطلوب لا تعـدّده كما قرّر فى محلّه. ومن هنا يظهر الجواب عن الشاهد الثانى، وهو حديث الإحتجاج فإنّ مورده من المسـتحبّات، فالتخيير الوارد فيها ليس من سـنخ التخيير بين المتعارضين بل من قبيل تعدّد انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۵۵ المطلوب والتخيير بين مراتب الاستحباب فهى خارجة عمّا نحن بصدده.

الضوابط الكلّية للجمع الدلالى العرفى

لا إشكال فى أنّ الاصول لا تبحث عن القرائن الخاصّة الجزئيّة للجمع الدلالى بين المتعارضين التى لا تدخل تحت ضابطة كلّية، بل إنّما تبحث عن القرائن الكلّية التى تشكّل قاعدة عامّة وقانوناً كلّياً للجمع الدلالى، وهذه الضوابط والقرائن كثيرة نذكر منها أهمّها وهى: ۱- إذا تعارض عام ومطلق، أى دار الأمر بين تخصيص عام وتقييد مطلق كما إذا قال المولى: أكرم عالماً ثمّ قال: لا تكرم الفسّاق، ووقع التعارض فى العالم الفاسق (فالعالم مطلق يشمل العادل والفاسق منه، والفسّاق جمع محلّى باللام يدلّ على عموم الحكم لجميع أفراد الفاسق، فالنسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان فى مادّة الإجتماع وهى العالم الفاسق)، ومثاله الشرعى تعارض قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» رواية «نهى النبى عن الغرر» (لو فرضنا كون الرواية بهذا النحو، حيث إنّ المعروف بل المأثور «نهى النبى عن بيع الغرر» «۱») فإنّهما يتعارضان فى العقود الغررية كما لا يخفى، فقد يقال بترجيح ظهور العموم على الاطلاق أى تقديم التقييد على التخصيص، واستدلّ له بوجهين: الأوّل: أنّ ظهور الاطلاق تعليقى أى معلّق على عدم بيان التقييد بحيث كان عدم البيان جزءاً من مقتضى الاطلاق، بخلاف ظهور العام فإنّه تنجيزى مستند إلى الوضع، فيكون ظهور العام بياناً للتقييد وليس للمطلق ظهور فى ذاته. الثانى: أنّ التقييد أغلب من التخصيص. أقول: أمّا الوجه الثانى فواضح الفساد فإنّ التخصيص أيضاً كثير، وكثرته بمثابة حتّى قيل: «ما من عام إلّاوقد خصّ». وأمّا الوجه الأوّل فأورد عليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّه مبنى على كون الاطلاق معلّقاً انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۵۶ على عدم البيان إلى الأبد، بينما هو معلّق على عدم البيان فى مقام التخاطب كما تقدّم تحقيقه فى مبحث المطلق والمقيّد، فإذا لم يأت من جانب المتكلّم بيان فى مقام التخاطب كما هو المفروض إنعقد ظهور الاطلاق وتنجّز. وذهب المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول «۱» إلى اشتراط عدم البيان إلى الأبد فى انعقاد ظهور الاطلاق ثمّ نقل من المحقّق الخراسانى رحمه الله فى بعض فوائده الاصوليّة أنّه قال: «إنّ اللازم علينا جمع كلمات الأئمّة عليهم السلام المتفرّقة فى الزمان، ونفرض أنّها وردت فى زمان ومجلس واحد، ويؤخذ ما هو المتحصّل منها على فرض الاجتماع» وقال: إنّ هذا الكلام منه ينافى ما ذهب إليه من أنّ العبرة على عدم البيان فى مقام التخاطب لا مطلقاً. وعلّق عليه المحقّق العراقى رحمه الله بأنّ الحقّ مع استاذنا المحقّق الخراسانى رحمه الله، وأنّ ما أفاده فى بعض فوائده لا ربط له بما نحن فيه، بل مراده منه أنّ كلمات المعصومين يفسّر بعضه بعضاً، فلو جمعا فى كلام واحد لكان أحدهما قرينة على التصرّف فى الآخر، وهذا لا ينافى ما أفاده من أنّ قوام ظهور المطلق بعدم إقامة القرينة على مرامه متّصلًا بكلامه. أقول: أنّ العلمين وإن لم يذكرا هنا دليلًا على مدّعاهما، ولكن الإنصاف أنّ أقوى الدليل على عدم صحّة مقالة المحقّق الخراسانى رحمه الله (وهى أنّ الاطلاق معلّق على عدم البيان إلى الأبد) هو أنّ لازم ما ذهب إليه عدم انعقاد الظهور لمطلق من المطلقات إلى آخر أزمنة الأئمّة المعصومين صلوات اللّه عليهم أجمعين، وهو كما ترى، فإنّه لا ريب فى صدور مطلقات كثيرة من جانب الرسول صلى الله عليه و آله والأئمّة الهادين عليهم السلام عمل بظهورها أصحابهم. وعلى هذا فلا إشكال فى أنّ ظهور الاطلاق أيضاً منجّز، ولكن ظهور العام أقوى منه فى الجملة، فإذا إنضمّت إليه بعض القرائن الاخر قدّم عليه، فلابدّ حينئذٍ من ملاحظة المقامات المختلفة والخصوصيات والقرائن الموجودة فى كلّ مقام، فإن أحرزنا من مجموع ذلك كون ظهور العموم أقوى من ظهور الاطلاق قدّمناه عليه، وإلّا يقع التعارض بينهما وتصل النوبة إلى المرجّحات الاخر. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۵۷ ۲- إذا تعارض الاطلاق الشمولى (الذى هو بمنزلة العطف بالواو) مع الاطلاق البدلى (الذى هو بمنزلة العطف ب «أو») كقوله «أكرم عالماً» و «لا تكرم الفاسق» (فإنّ النسبة بينهما عموم من وجه ومحلّ التلاقى هو العالم الفاسق) فقد يقال أنّ اطلاق الشمولى يقدّم على الاطلاق البدلى. واستدلّ له المحقّق النائينى رحمه الله بأنّ «مقدّمات الحكمة فى الاطلاق الشمولى تمنع عن جريان مقدّمات الحكمة فى الاطلاق البدلى، لأنّ من مقدّمات الحكمة فى الاطلاق البدلى كون الافراد متساوية الأقدام، ومقدّمات الحكمة فى الاطلاق الشمولى يمنع عن ذلك، ولا يمكن العكس» «۱». ويمكن أن يستدلّ له أيضاً بأنّ تقديم الاطلاق الشمولى يجتمع مع امتثال الاطلاق البدلى وعدم طرده، بخلاف العكس، فإنّه يوجب نفى بعض مصاديق المطلق الشمولى وترك العمل به. ۳- إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص، كما إذا قال المولى «لا تكرم زيداً» وفرضنا مجىء وقت العمل به، ثمّ قال: «أكرم العلماء» فورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فيدور الأمر بين أن يكون الخاصّ

مخصّصاً أو يكون العام ناسخاً، وهكذا إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعام، فيدور الأمر بين أن يكون الخاصّ ناسخاً للعام أو مخصّصاً له. ومثاله الشرعى ما إذا فرضنا صدور النهى عن بيع الغرر فى إبتداء الهجرة ونزول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» بعد سنين، أو العكس، ففى الصورة الاولى إن قلنا بالتخصيص كانت النتيجة عدم وجوب الوفاء بالبيع الغررى، وإن قلنا بأنّ العام يكون ناسخاً للخاصّ كانت النتيجة وجوب الوفاء حتّى فى البيع الغررى، وفى الصورة الثانية (وهى ما إذا كان نزول «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» قبل صدور النهى عن بيع الغرر) إن قلنا بالتخصيص لم يجب الوفاء بالبيع الغررى من الأوّل، وإن قلنا بالنسخ (أى نسخ الخاصّ للعامّ) لم يجب الوفاء به من حين ورود الخاصّ لا من الأوّل. وكيف كان، فقد ذهب المشهور إلى تقديم التخصيص على النسخ مطلقاً، ولكن ذهب بعض إلى تقديم النسخ مطلقاً، ومال إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله (خلافاً لما ذهب إليه فى مبحث العام والخاصّ). انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۵۸ واستدلّ المشهور على مقالتهم بأنّ النسخ قليل والتخصيص كثير بمثابة حتّى يقال: «ما من عام إلّاوقد خصّ» فيوجب شيوع التخصيص وندرة النسخ أن يكون ظهور الخاصّ فى الدوام أقوى من ظهور العام فى العموم. واستدلّ المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مقابل المشهور بأنّ هذا البحث من صغريات البحث السابق، أى دوران الأمر بين التقييد والتخصيص، فإنّ النسخ هنا يرجع إلى تقييد الاطلاق الزمانى للخاصّ، والتقييد مقدّم على التخصيص، لأنّ تقديم التخصيص أى تقديم الخاصّ متوقّف على ظهوره فى الدوام والاستمرار الزمانى، وهو يستفاد من الاطلاق ومقدّمات الحكمة، فيكون معلّقاً على عدم البيان، والعموم الإفرادى للعام تنجيزى مستند إلى الوضع فيكون بياناً له. وأجاب عن الوجه المعروف فى ترجيح التخصيص على النسخ من غلبة الأوّل وندرة الثانى، بأنّ هذا ممّا لا يوجب إقوائيّة ظهور الكلام فى الاستمرار الأزمانى من ظهور العام فى العموم الإفرادى، إذ ليست غلبة التخصيص مرتكزة فى أذهان أهل المحاورة بمثابة تعدّ من القرائن المكتنفة بالكلام وتوجب اقوائيّة الظهور. أقول: التحقيق فى المسألة يستدعى تحليل ماهية النسخ أوّلًا، فنقول: الصحيح أنّ النسخ ابطال للإنشاء كالفسخ. توضيح ذلك: أنّ للحكم مرحلتين: مرحلة الإنشاء ومرحلة الفعليّة، وبعبارة اخرى: مرحلة الإرادة الاستعماليّة ومرحلة الإرادة الجدّية، والتقييد بالمنفصل إنّما هو تصرّف فى الإرادة الجدّية وهكذا التخصيص، وأمّا الإرادة الإستعماليّة فهى باقية بقوّتها بخلاف النسخ، فإنّه إبطال للإنشاء من حين وروده نظير الفسخ فإنّ الفاسخ فى خيار الفسخ يبطل إنشاء البيع حين الفسخ، وهذا ممّا ندركه بوجداننا العرفى وإرتكازنا العقلائى فى القوانين الجديدة العقلائيّة، فكما أنّ فيها تخصيصات وتقييدات يدرجونها تحت عنوان التبصرة، وهى تمسّ بإرادتهم الجدّية فى القوانين السابقة، كذلك لهم نواسخ تتعلّق بإرادتهم الإستعمالية بالنسبة إلى القوانين الماضية، وبالجملة أنّ النسخ هو الفسخ يتعلّق بالإنشاء (إلّا أنّ النسخ فى القانون والفسخ فى المعاملات والعقود) فلا يكون من قبيل التقييد الذى يتعلّق بالإرادة الجدّية. هذا مضافاً إلى أنّ الإنشاء فى القوانين كالإيجاد، ويكون بذاته باقياً فى عالم الاعتبار إلى انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۵۹ الأبد، فدوامه واستمراره لازم لذاته وماهيّته، لا أنّه يستفاد من الاطلاق اللفظى لأدلّته حتّى نتكلّم عن تقييده وعدمه، وأمّا ما ورد فى الحديث الشريف «حلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه ...» فهو ناظر إلى خاتمية الشريعة المقدّسة لا إلى الاطلاق اللفظى لأدلّة قوانينها. فقد ظهر إلى هنا عدم تمامية ما استدلّ به على تقديم النسخ، والحقّ ما ذهب إليه المشهور وهو تقديم التخصيص، لأنّ النسخ يحتاج إلى دليل قطعى بخلاف التخصيص الذى يثبت حتّى بخبر الواحد الثقة. هذا- مضافاً إلى أنّ سيرة الفقهاء فى الفقه على تقديم التخصيص كما يشهد عليها عدم السؤال والفحص عن تاريخ صدور العام والخاصّ، فإنّ النسخ لابدّ فيه من الفحص عن التاريخ حتّى يتبيّن المقدّم منهما والمتأخّر فيكون المتأخّر ناسخاً والمتقدّم منسوخاً، فعدم فحصهم عن تواريخ صدور الأحاديث من أقوى الدليل على ترجيحهم التخصيص على النسخ. بقى هنا شىء: وهو إنّا بعد ملاحظة العمومات والتخصيصات الواردة فى الكتاب والسنّة والأحاديث الصادرة عن الأئمّة المعصومين صلوات اللّه عليهم نرى أنّ هناك مخصّصات وردت بعد حضور العمل بالعمومات، فورد مثلًا عام فى الكتاب أو السنّة النبوية مع أنّ خاصّه ورد فى عصر الصادقين عليهما السلام، فإن قلنا بكونه مخصّصاً للعام يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وإن قلنا بكونه ناسخاً يلزم كون الإمام عليه السلام مشرّعاً، مع أنّه حافظ للشريعة، ولو قبلنا إمكان تشريعه ونسخه بعد توجيهه بإرادة كشف ما بيّنه النبى صلى الله عليه و آله عن

غايـة الحكم الأوّل وابتـداء الحكم الثانى لم يمكن قبوله هنا، لأنّ غلبة هذا النحو من التخصـيصات تأبى عن هذا التوجيه، فما هو طريق حلّ هـذه المشـكلة؟ وقد ذكر لحلّها وجوه: ١- أن يكن الخـاصّ ناسـخاً، ولكنّه قـد نزل فى عصـر النبى صـلى الله عليه و آله ولم تكن هناك مصلحة فى إبرازه فأودع النبى صلى الله عليه و آله أمر إبرازه بيد الإمام عليه السلام، وبعبارة اخرى: أنّ النبى صلى الله عليه و آله أودع عنـدهم علم أجل الحكم وانتهائه، فهم يبيّنون غايـة الحكم وأمـده بعـد حلول أجله. انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۶۰ ٢- أن يكون الخـاصّ مخصّـِصاً (لا ناسـخاً) ولكنّه كاشف عن صـدوره فى عصـر النبى صـلى الله عليه و آله ووقت الحاجـة به، فخفى علينا بأسـباب مختلفـة فظهر بيـد الإمام عليه السـلام فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجـة، ويشـهد على إمكان هذا ما ثبت فى التاريخ من منع كتابة الحديث فى عصر بعض الخلفاء زعماً منهم أنّه يمسّ كرامة كتاب اللّه والإكتفاء به، كما تشهد عليه روايات تدلّ على أنّ كلّ ما قال به الأئمّـة الهـادون من أهـل البيت عليهم السـلام فإنّها من النبى صـلى الله عليه و آله، وهى كثيرة، وقـد جمعها فى مقدّمـة جامع أحاديث الشيعة فراجع. ٣- أن نلتزم بجواز تـأخير البيـان عن وقت الحاجـة إذا كـان لمصـلحة أهمّ، وهى مصـلحة تدريجيـة بيان الأحكام، فكان تكليف السـابقين هو العمـل بـالعموم ظـاهراً مع إرادة الخصوص واقعـاً. ولقـد أجاد المحقّق الحائرى رحمه الله فى درره حيث قال (فى مقام الجواب عن أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجـة قبيـح عقلًا): أنّ «تأخير البيان عن وقت العمل ليس علّـة تامّـة للقبـح كالظلم حتّى لا يمكن تخلّفه عنه، وإذا لم يكن كذلك فقبحه فعلًا منوط بعدم جهة محسّـِنة تقتضـى ذلك» «١». أقول: يرد على الوجه الأـوّل أنّ كثيراً من هـذه التخصـيصات من أخبار الآحاد، مع أنّ النسخ يحتاج إلى دليل قطعى كما قرّر فى محلّه. وعلى الوجه الثانى بأنّه من البعيد جدّاً صـدور هـذه المخصّـِصات الكـثيرة غايـة الكثرة من جـانب الرسول صـلى الله عليه و آله ولم يصـل إلينـا شـىء منهـا، ومـا دلّ على أنّ رواياتهم عليهم السـلام كلّها عن النبى صـلى الله عليه و آله يمكن أن يكون ناظراً إلى العلم الذى ورثوه عنه صـلى الله عليه و آله لا أنّ جميع ذلك صدر عنه صـلى الله عليه و آله بمرأى من الناس ومسمع منهم. فيتعيّن الوجه الثالث وهو تأخيرها عن وقت الحاجة لمصلحة أهمّ. نعم، هيهنـا وجه رابع بالنسـبة إلى كثير من هـذه التخصـيصات والتقييـدات، يحتـاج للدقّـة، وهو أنّ كثيراً منهـا فى الواقع تطبيقات لكبريات الكتاب والسـنّة على مصاديقها (نظير التفريعات والمسائل العمليّة الواردة فى الرسائل العمليّة التى لم يرد كثير منها فى آية ولا روايـة، ولكنّهـا من قبيل تطبيق الكبرى على الصـغرى من جانب المجتهـد) أو بيانات لتوضـيح انوار الأصول، ج٣، ص: ۴۶۱ الكبريات وتعيين حدودها وخصوصـياتها. فمثلًا تخصـيص الإمام عليه السـلام وجوب تقصير الصّلاة فى السفر بسفر المعصية يرجع فى الواقع إلى بيان أنّ آية التقصير قد وردت فى مقام الإمتنان فلا تنطبق على سفر المعصية، وكذلك تخصيصه بالنسبة إلى من قصد إقامة عشرة أيّام بيان فى أنّ تلك الكبرى مختصّـِة بمن يصـدق عليه المسافر عرفاً، ومثل هـذا الإنسان ليس مسافراً، وهكـذا تقييـد حكم صـلاة المسافر بحـدّ الترخّص إنّما هو لعدم كونه مسافراً عرفاً قبل بلوغ هذا الحدّ، ومثله تخصـيص آية الخمس فى أرباح المكاسب بمؤونة السـنة فإنّه فى الواقع بيان لكون موضوع الخمس فى الآية إنّما هو عنوان الغنيمة، وهى عبارة عن الفائدة المحضة فلا تشـمل مؤونة السـنة، لأنّ من يسـتفيد طول السـنة عشـرة آلاف درهماً مثلًا ولكن تكون مؤونته بهذا المقدار فهو فى الواقع لم ينتفع بشىء ولم يغتنم غنيمة، وكذلك إسـتثناء البيع الغررى عن كبرى أُوفوا بالعقود، فهو يرجع فى الواقع إلى بيان أنّ هـذه الآيـة إرشاد إلى حكم عقلائى وأنّ بناء العقلاء لا يقوم على وجوب الوفـاء بالبيع الغررى، إلى غير ذلك من الأمثلـة، ولعمرى أنّ هـذا جواب متين بالنسـبة إلى كثير من هـذه التقييـدات والتخصيصات. ۴- إذا دار الأمر بين التصرّف فى منطوق أحد الخبرين ومفهوم الآخر كقوله عليه السلام: «إذا خفى الأذان فقصّر» وقوله عليه السـلام: «إذا خفيت الجـدران فقصّـِر» (لو فرض صدور خبرين بهذين المضـمونين) فبعد قبول كبرى مفهوم الشـرط يقع التعارض بينهمـا، لأنّ مفهوم كـلّ منهمـا ينـافى منطوق الآـخر، وقـد وقع الكلاـم فى مبحث المفـاهيم (مفهوم الشـرط) بينهم وذكروا لحـلّ هـذا التعـارض طرقـاً عديـدة، والمرتبط منهـا بما نحن فيه طريقان: ١- تقييـد اطلاـق مفهوم كـلّ منهمـا بمنطوق الآخر، ولازمه كفايـة أحد الأـمرين فى حصول حـدّ الترخّص. ٢- تقييـد اطلاـق منطوق كـلّ منهمـا بمنطوق الآـخر، ولازمه اعتبار خفاء الأذان والجـدران معاً فى وجوب التقصـير. وكيف كـان: إن قلنـا بأنّ المنطوق أقوى ظهوراً من المفهوم فالمتعيّن هو الطريق الأوّل، وإلّا انوار الأصول، ج٣، ص:

۴۶۲ لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فقد يقال: إنّ المنطوق أقوى ظهوراً من المفهوم، لأنّ الكلام إنّما سيق لبيان المنطوق، والمفهوم أمر تبعي ولازم للمنطوق، ولكنّ الإنصاف أنّ هذا دعوى بلا دليل بل كثيراً ما يساق الكلام لبيان المفهوم. كقولك: «سافر إن كان الطريق آمناً» فيما إذا كان مرادك النهي عن السفر في صورة عدم الأمن. فالصحيح أن يقال: إنّ المقامات مختلفة، والمتّبع هو الضوابط الخاصّة والقرائن المكتنفة بالكلام، فيسقط الطريق الأوّل عن كونه ضابطة كلّية للجمع الدلالي. ۵- إذا دار الأمر بين التخصيص والمجاز، وبعبارة اخرى: دار الأمر بين التصرّف في أصالة العموم أو رفع اليد عن أصالة الحقيقة، كقوله: «لا تكرم الفسّاق» مع قوله: «لا بأس بإكرام زيد الفاسق» فكما يمكن رفع اليد عن العموم بالتخصيص، كذلك يمكن رفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة وحملها على الكراهة حتّى تجتمع مع عدم البأس. ولا يخفى أنّ نظيره في الفقه كثير، فإنّه يتصوّر أيضاً فيما إذا كان العام بصيغة الأمر، فيدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور العام في العموم ورفع اليد عن ظهور هيئة الأمر في الوجوب وحملها على الاستحباب. والصحيح في هذه الموارد تقديم التخصيص على المجاز لأنّه أمر شائع معروف، والأوامر التي تحمل على الاستحباب أو النواهي التي تحمل على الكراهة وإن كانت كثيرة إلّاأنّ تخصيص العام أكثر وأظهر. نعم، قد يقدّم المجاز في هذه الموارد على التخصيص لبعض القرائن الخاصّة والضوابط الجزئيّة كما لا يخفى على من له إلمام بالمسائل الفقهيّة المناسبة للمقام.

الأمر السادس: الفرق بين التعارض والتزاحم

لا إشكال في أنّ المراد من التزاحم هنا ليس هو التزاحم في الملاكات بالنسبة إلى فعل واحد، كما إذا كان في فعل واحد جهة مصلحة تقتضي إيجابه، وجهة مفسدة تقتضي تحريمه، فليس للمكلّف دخل في هذا التزاحم، بل أمره وملاحظة الجهات وما هو الأقوى من الملاكات انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۶۳ فيه بيد المولى، فهو خارج عن محلّ الكلام، وإنّما المراد من التزاحم في ما نحن فيه هو تزاحم الأحكام في مقام الامتثال بأن توجّه إلى المكلّف تكليفان لا يقدر على الجمع بينهما، كما إذا توقّف إنقاذ الغريق على التصرّف في الأرض المغصوبة، أو كان هناك غريقان لا يقدر المكلّف إلّا على إنقاذ أحدهما. والفرق بين هذا النوع من التزاحم وبين التعارض يتلخّص في أمرين: ۱- علم المكلّف بكذب أحد الدليلين في باب التعارض مع علمه بصدقهما في باب التزاحم. ۲- التعارض إنّما هو بين الدليلين وفي مقام الإثبات، أي مقام الدلالة والكشف عن الواقع، وبتعبير آخر: التعارض إنّما هو بين محتواهما في مقام الإثبات، فيكون أحدهما صادقاً في كشفه والآخر كاذباً. وأمّا التزاحم فيقع بين الحكمين المدلولين الواقعيين من ناحية الامتثال بعد الفراغ عن تمامية دليلهما وصدق كليهما، ولذلك يكون المرجّحات في التعارض بما يرجع إلى الدلالة والسند وشبههما، وفي التزاحم باقوائية الملاك وأهمّية أحد الحكمين بالنسبة إلى الحكم الآخر. نعم، قد يكون التزاحم سبباً للتعارض، وهو فيما إذا كان كلّ واحد من المتزاحمين ظاهراً في الفعليّة، فيقع التعارض حينئذٍ بين مدلوليهما للعلم بكذب أحدهما كما لا يخفى. وقد ظهر بما ذكرنا أوّلًا: أنّ الترجيح أو التخيير في باب التزاحم عقلي، لأنّ العقل يحكم بترجيح أقوى الملاكين على الآخر، ويحكم بالتخيير في المتساويين من ناحية الملاك، بخلاف باب التعارض حيث إنّ العقل يقضي بالتساقط فيه، ويكون الحكم بالتخيير أو بترجيح ما وافق كتاب اللَّه وطرح ما خالفه مثلًا، شرعياً وتعبّدياً، نعم لو صارت المرجّحات موجبة لتمييز الحجّة عن اللّاحجّة فيحكم العقل حينئذٍ بترجيح الحجّة فيكون الترجيح عقلياً، ولكنّه خارج عن باب التعارض لأنّه عبارة عن التنافي بين الحجّتين. وثانياً: أنّ الحكم الأوّلي ومقتضى الأصل والقاعدة الأوّليّة في باب التعارض هو التساقط إلّاأن يدلّ دليل شرعي تعبّدي على الترجيح أو التخيير. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۶۴ بقي هنا شيء: وهو كلام للمحقّق النائيني رحمه الله قابل للمناقشة ولا يخلو ذكره عن فائدة أو فوائد ... قال: إنّ الترجيح في باب التزاحم يكون بامور خمسة مترتّبة أجنبية كلّها عن مرجّحات باب التعارض: ۱- أن يكون أحد الواجبين موسعاً والآخر مضيّقاً، فإنّ المضيّق يتقدّم على الموسع لا محالة. ۲- أن تكون القدرة المعتبرة في أحد الحكمين عقليّة وغير معتبرة في الملاك، وإنّما كان اعتبارها في الخطاب

من جهـة حكم العقل بقبـح خطاب العاجز، وفى الآخر شـرعيّة ودخيلـة فى الملاک فإنّ ما اعتبر القدرة فيه عقلًا يتقدّم على ما اعتبر فيه شرعـاً، والوجه فيه ظاهر. ۳- أن يكون أحـد الواجبين ممّـا له البـدل دون الآخر، فيتقـدّم ما ليس له البـدل على ما له البـدل، والسرّ فيه واضح أيضاً. ۴- أن يكون أحـد المتزاحمين من دون أن يكون هناک شـىء من المرجّحات السابقـة أهمّ من الآخر فيقـدّم الأهمّ على المهمّ. ۵- أن يكون أحـد الحكمين سابقـاً فى الزمـان على الآـخر، فـإنّ السابق منهما يكون معجّزاً مولوياً عن الآخر، فإذا دار الأمر بين القيـام فى الركعـة الاـولى أو الثانيـة بحيث لاـ يتمكّن المكلّف من الجمع بينهما فلا محالـة يكون القيام فى الركعـة الاولى هو المتعيّن، وبذلک يكون المكلّف عاجزاً عن القيام فى الثانية فيسـقط (وكما إذا دار الأمر بين الصيام فى النصف الأوّل من شهر رمضان والنصف الآخر منه بحيث لا يتمكّن المكلّف من الصيـام فى جميع الشـهر) «۱». ولكن يرد عليه: أوّلًا: أنّ تعبيره فى صـدر كلامه بالمترتّبة مشـعر بوجود ترتّب منطقى بين هـذه الاـمور الخمسـة مع أنّه لا دليل على ذلک أصلًا. وثانياً: أنّ جميع هـذه الامور خارجـة عن باب التزاحم إلّاالأـمر الرابـع (وهو أن يكون أحـدهما أهمّ من الآـخر) وقـد أشـرنا إليه سابقـاً. انوار الأـصول، ج۳، ص: ۴۶۵ أمّـا الأـمر الأوّل: فلأنّ المتزاحمين عبـارة عن مـا يمكن الجمع بينهمـا، ولاـ إشـكال فى إمكـان الجمع بين الموسّع والمضـيّق عرفـاً. وهكـذا الأـمر الثـانى: لأنّ الواجب المطلق لا يكون متزاحماً مع الواجب المشـروط، فإنّ الحجّ المشـروط بالاسـتطاعة مثلًا إنّما يصير واجباً فيما إذا لم يكن هناک واجب آخر، وبعبارة اخرى: لا تتحقّق الاسـتطاعة (التى هى شـرط فعليّـة وجوب الحجّ) إذا أدّى إتيان الحجّ ترک واجب أو فعل حرام. وأمّـا الأـمر الثـالث: فلأـنّه إمّـا أن يكون البـدل فيمـا له البـدل فى عرض المبـدل فيكون التيمّم مثلًـا فى عرض الوضوء، أو أنّه فى طول المبدل، فإن كانا فى عرض واحد كان المبدل (وهو الوضوء فى المثال) واجباً تخييرياً، ولا إشـكال فى أنّه لا تعارض بينه وبين الواجب التعيينى وهو تطهير الثوب فى المثـال، وإن كانـا طوليين فلاـ محالـة كـان الوضوء أقوى ملاكـاً من التيمّم فإتيـانه مع القـدرة على إتيان الوضوء موجب لتفويت درجـة من المصـلحة، فيـدور الأمر فى الواقع بين رفع اليـد عن هذه الدرجة من المصـلحة وبين مصـلحة تطهير الثوب فتدخل المسألة فى باب الأهمّ والمهمّ فلا يصحّ الحكم بتقديم ما ليس له البدل على ما له البدل دائماً، بل لعلّ تلک الدرجة من المصلحة كانت أقوى وأهمّ من مصلحة التطهير. وأمّا الأمر الخامس: فكذلک أنّه خارج من باب التزاحم، لأنّه متفرّع على فعليّة وجوب كلا الحكمين فى عرض واحد. مع أنّ وجوب الركعة الثانية أو وجوب الصيام فى النصف الثانى من شهر رمضان لا يكون فعليّاً قطعاً.

الأمر السابع: موارد التعارض

اشارة

إنّ التعارض إنّما يتصوّر فى ما إذا كان كلّ واحـد من الـدليلين ظنّيًا، إمّا من ناحيـة السـند، أو الدلالـة، أو جهـة الصدور، وأمّا إذا كان أحـدهما قطعيّـاً من جميع الجهـات والآـخر ظنّيـاً من بعض الجهـات فلاـ إشـكال فى تقـديم الأـوّل على الثـانى، ولا معنى لتعارضـهما، فالتعارض بين الآيات القرآنيّة إنّما يتصوّر فيما إذا كانت كلّ واحدة من الآيتين المتعارضتين ظاهرة فى الحكم، أى كانت ظنّية الدلالة، وهكـذا فى الخبرين المتواترين والإجمـاعين المحصّـلين، فيتصوّر التعـارض فيهمـا فيمـا إذا كـان الخبر المتواتر ظاهراً فى الحكم وكان للإجمـاع المحصّل معقـد لفظى ظاهر فى الحكم. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۶۶ ومن ذلـک يعلم أنّه لاـ يتصوّر التعارض فيما إذا كان كـلّ من الـدليلين قطعيّـاً من جميع الجهـات لأـنّه ينافى العلم بكـذب أحـدهما، بل لا يمكن فرض وجود دليلين قطعيين متخالفين حتّى يتكلّم فيهما من هـذه الجهـة. هـذا كلّه فى ما أردنا إيراده بعنوان المقدّمة. إذا عرفت هذا فلنتكلّم فى أصل البحث فنقول (ومنه سـبحانه نستمدّ التوفيق): هيهنا فصول:

الفصل الأوّل: فى مقتضى الأصل الأوّلى فى المتعارضين

فهل الأصل فی التعارض التساقط، أو التخییر، أو الجمع مهما أمکن؟ قد یقال: بلزوم الجمع بینهما استناداً إلی القاعدة المعروفة «الجمع مهما أمکن أولی من الطرح» ولعلّ أوّل من طرحها ابن أبی جمهور الأحسائی فی غوالی اللئالی وإن تصدّی للعمل بها شیخ الطائفة رحمه الله فی الاستبصار (ولا یخفی أنّ الأولویة فی هذه القاعدة هی الأولویّة التعیینیة، أی وجوب الجمع مهما أمکن لا استحبابه نظیر ما ورد فی قوله تعالی: «وَأُوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَی بِبَعْضٍ» «۱»). ولکنا نقول: الجمع یتصوّر علی أقسام: أوّلها: الجمع التامّ بین الدلیلین بالعمل بتمامهما من دون أی تصرّف فیهما فإن أمکن ذلک ولو بتدبیر وبذل جهد فلا إشکال فی وجوبه بل هو خارج عن محلّ الکلام ومن التعارض. ثانیهما: أن یکون المراد منه العمل ببعض کلّ منهما أو بعض أحدهما وتمام الآخر عملًا یوافقه العرف ویستحسنه، فلا إشکال أیضاً فی تعیّنه وکونه أولی من الطرح کما فی العام والخاصّ، ولکنّه أیضاً خارج عن محلّ الکلام لأنّه لو کان بینهما تعارض فإنّما هو فی النظر البدوی. ثالثها: أن یکون المراد منه الجمع بین الحقوق المتزاحمة فی باب التزاحم، کالجمع بین انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۶۷ حقوق الغرماء فی المفلّس فلا- ریب أیضاً فی لزوم هذا الجمع بمقدار الإمکان ولکنّه أیضاً خارج عن محلّ الکلام کما لا یخفی. رابعها: أن یکون المراد منه مطلق الجمع ورفع الید عن ظاهر کلیهما أو أحدهما بتأویلهما أو تأویل أحدهما من دون أی شاهد عرفی، وهو ما یسمّی بالجمع التبرّعی کما قد یظهر الإصرار علیه من بعض کلمات شیخ الطائفة رحمه الله فی کتاب الإستبصار، وهذا هو الذی یمکن أن یتکلّم فیه فی محلّ الکلام. ولکن مثل هذا الجمع یرد علیه: أوّلًا: أنّه لا دلیل علی أولویته عند الطرح من العرف والعقلاء. وثانیاً: أنّه یوجب الهرج والمرج فی الفقه لأنّه لا- ضابطة للجمع التبرّعی فیمکن لکلّ فقیه أن یختار نوع جمع خاصّ لروایتین غیر ما یختاره الآخر. وثالثاً: أنّه یعارض جمیع أخبار الترجیح عند وجود المرجّحات أو حملها علی مورد النادر، أی المورد الذی لا یمکن الجمع فیه ولو بالتأویل وإرتکاب خلاف الظاهر، وهکذا یعارض أخبار التخییر. فظهر أنّه لا یمکن فی المقام الجمع بین المتعارضین، فیدور الأمر بین التخییر والتساقط، فهل القاعدة الأوّلیّة تقتضی التساقط مطلقاً، أو التخییر مطلقاً، أو التفصیل بین المبانی المختلفة فی حجّیة الأمارات من الطریقیّة وأنواع السببیّة؟ الصحیح هو الأخیر. توضیح ذلک: أنّ المراد من الطریقیّة أنّ الأمارة لا توجد مصلحة فی مؤدّاها بل إنّها مجرّد طریق إلی الواقع فإن أصابت إلی الواقع فمؤدّیها هو الواقع، وإلّا فلا یکون شیئاً، والمراد من السببیّة أنّ الأمارة توجب حصول مصلحة فی المؤدّی وهی علی أقسام أربعة: ۱- السببیّة الکاملة التی قال بها جمع کثیر من العامّة فی ما لا نصّ فیه، وحاصلها: أنّ الفقیه یجتهد فی ملاحظة المصالح والمفاسد ثمّ یختار حکماً بلحاظها، وفی الواقع له وضع القانون الإلهی فیما لم یرد به نصّ، وهذا المعنی ثابت لجمیع المجتهدین وإن اختلفوا فی وضع هذه الأحکام اختلافاً کثیراً، فکلّ واحد منها حکم إلهی یمضیه اللّه، وهذا هو التصویب الأشعری المعروف عندهم الباطل عندنا، وهذا النوع من التصویب غیر مذکور فی کلمات أصحابنا غالباً. وهو من أشنع ما التزموا به ممّا یلزم منه نقض التشریعات الإسلامیّة وحاجتها إلی انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۶۸ الإکمال من ناحیة البشر، بل أضعف ممّا یتداول فی العصر الحاضر من وضع القوانین من ناحیة الوکلاء المنتخبین من الناس فإنّ نتیجته قانون واحد لبلد واحد لا قوانین کثیرة بعدد آحاد الفقهاء، ولنعم ما قال مولانا أمیر المؤمنین فیما روی عنه علیه السلام فی نهج البلاغة فی ذمّ الفتیا حیث قال: «ترد علی أحدهم القضیّة فی حکم من الأحکام فیحکم فیها برأیه ثمّ ترد تلک القضیة بعینها علی غیره فیحکم فیها بخلاف قوله، ثمّ یجتمع القضاة بذلک عند الإمام الذی استقضاهم، فیصوّب آراءهم جمیعاً وإلههم واحد ونبیّهم واحد وکتابهم واحد أفأمرهم اللّه سبحانه بالاختلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه» «۱». وهو مخالف أیضاً لحدیث الثقلین المتواتر بین الفریقین المانع عن ضلالة الامّة بصریحه، وخطبة النبی صلی الله علیه و آله فی حجّة الوداع: «أیّها الناس ما من شیء یقرّبکم إلی الجنّة ویباعدکم عن النار إلّاوقد أمرتکم به وما من شیء یقرّبکم إلی النار ویباعدکم عن الجنّة إلّاوقد نهیتکم عنه» «۲»، بل هو مخالف لقوله تعالی: «الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دِینَکُمْ ...» فإنّ الدین الکامل لا یحتاج فی تشریعاته إلی أبناء البشر واتّباع امّته، والإنصاف أنّهم لم یقعوا فی هذه المشکلة إلّابترک الثقل الأصغر أعنی أئمّة أهل البیت علیهم السلام فهذه جریمة مترشحة عن ذاک الجرم ونتیجة لذلک الإثم. وعلی کلّ حال لا یخفی فی أنّه بناءً علی هذا المعنی للسببیّة تدخل الأمارات المتعارضة فی باب التزاحم ویکون مقتضی القاعدة حینئذٍ التخییر (بناءً

على كون المصلحة السلوكيّة فيما يكون أمارة اقتضائيّة، وأمّا إذا قلنا بأنّها ثابتة فى الأمارة الفعليّة فتدخل فى باب التعارض كما هو ظاهر). ۲- ما قال به المعتزلى وهو أنّ لنا واقعاً محفوظاً قد تصيبه الأمارة وقد تخطىء، ولكنّها فى صورة الخطأ توجد مصلحة أقوى من مصلحة الواقع فى مؤدّيها، فتوجب سقوط الواقع عن الفعلية وانقلاب الحكم الواقعى إلى مؤدّى الأمارة. وهذا المعنى أيضاً أجمع الأصحاب على بطلانه، ويكون مقتضى القاعدة بناءً عليه هو التخيير (على تفصيل مرّ ذكره بين الحجّية الاقتضائيّة والفعليّة) لأنّ الأخبار المتعارضة تدخل انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۶۹ حينئذٍ فى باب التزاحم أيضاً. نعم قد فصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله هنا وقال: هذا إذا قلنا بالسببيّة مطلقاً ولو فيما علم كذبه، وأمّا إذا قلنا بسببية الأمارات فى خصوص ما لم يعلم كذبه من الخبرين المتعارضين بأن لا يكون ما علم كذبه مسبّباً لحدوث مصلحة أو مفسدة فى المتعلّق، فحالهما حينئذٍ من حيث مقتضى القاعدة الأوّليّة كحالهما بناءً على الطريقيّة عيناً (من التساقط كما سيأتى) وهذا هو المتيقّن من أدلّة اعتبار الأمارة من سيرة العقلاء والآيات والأخبار، وما ذكره قريب من الصواب. ۳- السببيّة الظاهريّة، والمراد منها أنّ أدلّة حجّية الأمارة تجعل حكماً ظاهرياً مماثلًا لمؤدّيها، وهذا ما ذهب إليه جماعة من الأعاظم، وهو المقصود ممّا حكاه صاحب المعالم عن العلّامة رحمه الله من أنّ ظنّية الطريق لا تنافى قطعيّة الحكم، فمراده من الحكم القطعى إنّما هو الحكم القطعى الظاهرى بلا ريب. والنتيجة بناءً على هذا المعنى هو التساقط بناءً على كون الحكم الظاهرى المماثل مجرّد طريق إلى الواقع فحسب، من دون حصول أى مصلحة فيه (كما هو الظاهر)، وأمّا إذا قلنا إنّها توجب فى مؤدّيها حصول مصلحة أقوى من مصلحة الواقع أو المساوى لها فهو يشبه حينئذٍ مبنى السببيّة المعتزلية، ونتيجته التزاحم بين الأمارة التى أصابت إلى الواقع والأمارة التى أخطأت ولكنّها أوجبت مصلحة فى مؤدّيها، فيكون مقتضى الأصل حينئذٍ التخيير أيضاً. ۴- السببيّة السلوكيّة أو المصلحة السلوكيّة، والمراد منها أنّ أدلّة حجّية الأمارة لا توجد مصلحة فى مؤدّيها فى صورة الخطأ بل إنّها توجب حصول مصلحة فى نفس السلوك على طبقها ما يعادل مصلحة الواقع، ففى مثال الأمارة التى قامت على وجوب صلاة الجمعة فى زمان الغيبة لا توجب أدلّة حجّيتها حصول مصلحة فى نفس صلاة الجمعة بل توجد مصلحة فى العمل بقول الثقة مثلًا وسلوك هذا الطريق. فعلى هذا المبنى أيضاً يكون مقتضى القاعدة التخيير والدخول فى باب التزاحم (على تفصيل مرّ ذكره) ولكن لا دليل على حصول هذه المصلحة فى مقام الإثبات، سلّمنا- لكن يرد عليه ما مرّ من إشكال المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ المتيقّن من أدلّة اعتبار الأمارة هو سببيّة الأمارات فى خصوص ما لم يعلم كذبه من الخبرين. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷۰ هذا كلّه بناءً على القول بالسببية. وأمّا على مبنى الطريقيّة فذهب أكثرهم إلى التساقط، واستدلّوا لذلك بوجود العلم الإجمالى بكذب أحد الطريقين، حيث إنّه يوجب عدم إعتماد العرف بكليهما فيسقط كلّ واحد منهما عن الطريقيّة والحجّية. وإن شئت قلت: إنّ أغلب الطرق الشرعيّة مأخوذة من الطرق العقلائيّة وامضاء لها، ولا إشكال فى أنّ العرف والعقلاء فى باب الشهادات والدعاوى ومقام القضاء وغيرها يحكمون ببطلان كلا الطريقين إذا شهد كلّ منهما على خلاف الآخر مثلًا. وللمحقّق الأصفهانى رحمه الله كلام فى هذا المجال لا تخلو الإشارة إليه من فائدة، وحاصله: أنّ الاحتمالات المتصوّرة فى ما نحن فيه أربعة: ۱- أن يكون أحدهما لا بعينه حجّة، فإنّه إذا علمنا بكذب أحدهما لا بعينه صارت الحجّة أيضاً أحدهما لا بعينه، ولا إشكال فى بطلان هذا الاحتمال لأنّ عنوان أحدهما لا بعينه انتزاع ذهنى لا وجود له فى الخارج، فلا تتعلّق به وصف الحجّية، فإنّ الصفات سواء كانت حقيقية أو اعتبارية لا تعرض إلّاللوجود الخارجى. ۲- أن تكون الحجّة ما يكون مطابقاً للواقع، وهذا أيضاً لا يمكن الالتزام به لعدم العلم بمطابقة واحد منهما للواقع وإن إحتمل ذلك، فإنّ المفروض ظنّية كلّ واحد من الخبرين. ۳- أن يكون كلّ منهما حجّة (وكأنّ مراده حجّية كليهما فى مدلولهما الإلتزامى وهو نفى الثالث) ولكنّه أيضاً لا يمكن الالتزام به لأنّه وإن كان المقتضى للحجّية فى كليهما موجوداً والمانع مفقوداً ولكن سنخ المقتضى لا يقبل التعدّد، لأنّ تنجز الواقع الواحد على تقدير الإصابة لا يعقل فعليته فى كليهما، فالواقع غير قابل للفعلية إلّافى أحدهما. ۴- عدم حجّية كليهما، وهذا هو المتعيّن «۱». أقول: وهنا احتمال خامس وهو التخيير، ولكنّه أيضاً منتفٍ لعدم الدليل عليه من العقل ولا النقل (إلّا فى مورد خاصّ). فتلخّص من جميع ذلك أنّ الأصل فى المتعارضين التساقط. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷۱ ثمّ إنّ ما ذكرنا من أنّ قضية التعارض بين المتعارضين

هو التساقط إنّما هو بملاحظة الأصل الأوّلي والقاعدة الأوّليّة فيعمل به ما لم ينتقض بدليل خاصّ تعبّدي كما انتقض فى الخبرين المتعارضين، فإنّ الإجماع والأخبار العلاجية قائمان على عدم سقوطهما بل لابدّ من العمل بأحدهما إمّا تعييناً أو تخييراً، نعم إنّها باقية على حالها فى غير الخبرين سواء فى الشبهة الحكميّة كما فى الإجماعين المحصّلين المتعارضين أو فى الشبهة الموضوعيّة كما فى البيّنتين المتعارضتين. بقى هنا شىء: وهو أنّ الصحيح بين المبنيين (مبنى السببيّة ومبنى الطريقيّة) إنّما هو مبنى الطريقيّة، وذلك لأنّ أدلّة حجّية الأمارات فى الواقع امضاءً لبناء العقلاء، ولا إشكال فى أنّهم يعتمدون على مثل قول الطبيب وأهل الخبرة بلحاظ كونه طريقاً إلى الواقع لا لحصول مصلحة فى قول الطبيب ورأيه ولو كان مخالفاً مع الواقع. إن قلت: إنّ إجازه الشارع العمل بمؤدّى الأمارة مطلقاً حتّى فيما إذا كان موجباً لتفويت الواقع تكشف عن توليد مصلحة فى السلوك على طبقها، أى المصلحة السلوكيّة (لا المصلحة فى نفس المؤدّى حتّى يرد عليه لزوم التصويب المجمع على بطلانه). قلنا: إنّ إذنه بالعمل بالأمارة مطلقاً يكون من باب إنقطاع يد المكلّف عن الوصول إلى العلم بالواقع غالباً، وهذا ما يشهد عليه الوجدان فى باب ملكيّة الأشخاص بالنسبة إلى أموالهم وفى باب الدعاوى فى القضاء، فإنّه لا- يحصل للإنسان العلم بملكيّة زيد مثلًا بالنسبة إلى أمواله أو بحقّانية أحد طرفى الدعوى، كما أنّه قد يوجب اعتبار حصول العلم للعسر والحرج كما فى باب الطهارة والنجاسة والأملاك وغيرهما فإنّ حصول العلم فيها وإن كان ممكناً للإنسان أحياناً ولكنّه يستلزم منه العسر والحرج غالباً كما لا يخفى. لا أقول أنّ حجّية الأمارات تكون من باب إنسداد العلم (الإنسداد الكبير) بل أقول: أنّ الحكمة فى حجّية غالب الأمارات وجود انسداد صغير فى مواردها. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷۲ ثمّ إنّه بناءً على تساقط الخبرين المتعارضين هل تبقى دلالتهما الالتزاميّة على نفى الثالث على حالها، أو أنّها أيضاً تسقط؟ فإذا قامت بيّنة (فى الشبهة الموضوعيّة) على أنّ هذه الدار لزيد مثلًا وبيّنة اخرى على أنّها لعمرو فهل يثبت بهما عدم كونها لبكر، أو لا؟ وهكذا فى الشبهات الحكميّة، فإذا قام الخبر على كون نصاب المعدن عشرين ديناراً ودلّ خبر آخر على أنّه دينار واحد فهل يبقى مدلولهما الالتزامى (وهو أصل وجود نصاب لوجوب الخمس فى المعدن الدائر أمره بين العشرين والدينار الواحد) على حاله فتكون النتيجة عدم وجوب التخميس فى الأقلّ من دينار، أو أنّه أيضاً يسقط وتكون النتيجة وجوب الخمس مطلقاً حتّى فى الأقلّ من دينار؟ فيه قولان: أحدهما: ما ذهب إليه المشهور منهم صاحب الكفاية والمحقّق النائينى والمحقّق الأصفهانى والمحقّق الحائرى رحمه الله فى الدرر وجماعة اخرى من المتأخّرين، وهو عدم سقوط الدلالة بالنسبة إلى نفى الثالث. ثانيهما: ما ذهب إليه بعض الأعلام كما فى مصباح الاصول من سقوطها حتّى من هذه الجهة. ولابدّ قبل الورود فى باب أدلّة الطرفين أن نشير إلى أنّ هذا البحث إنّما يجرى فيما إذا احتملنا كذب كلا- الخبرين، أى كان كلّ من الدليلين ظنّياً، وأمّا إذا علمنا صدق أحدهما من دليل خارج كالإجماع (كما أنّه كذلك فى الخبرين الدالّين على وجوب صلاة الجمعة ووجوب صلاة الظهر فى يوم الجمعة حيث إنّ الإجماع قام على صدق أحدهما وعدم تكليف ثالث فى البين كوجوب كليهما أو عدم وجوب كليهما) فلا موضع لهذا النزاع، لأننا نقطع حينئذٍ بنفى الثالث. وعلى أى حال فقد استدلّ للقول الأوّل بوجهين: الوجه الأوّل: ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فإنّه قال: «نعم يكون نفى الثالث بأحدهما لبقائه على الحجّية وصلاحيته على ما هو عليه (من عدم التعيّن) لذلك لا بهما» وحاصله ما مرّ منه من أنّ ما يسقط عن الحجّية إنّما هو أحد الخبرين لا بعينه، فيكون أحدهما الآخر لا بعينه باقٍ على حجّيته، فينفى به الثالث، فلا يجوز الخروج عن مؤدّى المجموع. ولكن يرد عليه: إشكال بحسب مقام الثبوت، وإشكال بحسب مقام الإثبات، أمّا الأوّل: انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷۳ فهو ما مرّ فى كلام المحقّق الأصفهانى رحمه الله من أنّ الصفات الحقيقيّة والاعتباريّة لا تعرض إلّا للوجود الخارجى، ولا وجود لعنوان أحدهما لا بعينه فى الخارج فلا يتعلّق به وصف الحجّية بل هو أمر إنتزاعى ذهنى. وإن شئت قلت: الغرض من جعل شىء حجّة إنّما هو بعث المكلّف إليه وانبعاثه عنه فى مقام العمل، ولا إشكال فى عدم إمكان البعث إلى عنوان أحدهما لا بعينه، لعدم إمكان انبعاث المكلّف عنه عملًا، نعم يمكن الانبعاث إلى كليهما تخييراً ولكن لا ربط له بما نحن فيه. وأمّا الثانى: فهو أنّه لا دليل على حجّية أحدهما لا بعينه فى مقام الانبعاث، إذ إنّ أدلّة حجّية الأمارات كمفهوم آية النبأ لا تعمّ أحد العدلين (مثلًا) لا بعينه. وبعبارة اخرى: ليس عنوان أحدهما لا بعينه مصداقاً من مصاديق

خبر العادل فی مفهوم الآیة (إن جاءکم عادل فلا تبیّنوا). الوجه الثانی: ما استدلّ به بعض الأعلام، وهو أنّ الخبرین المتعارضین یشترکان فی نفی الثالث بالدلالة الالتزامیّة فیکونان معاً حجّة فی عدم الثالث، وتوهّم أنّ الدلالة الالتزامیّة فرع الدلالة المطابقیّة وبعد سقوط المتعارضین فی المدلول المطابقی لا مجال لبقاء الدلالة الالتزامیّة لهما فی نفی الثالث– فاسد فإنّ الدلالة الالتزامیّة إنّما تکون فرع الدلالة المطابقیة فی الوجود لا فی الحجّیة» «۱». ولکن یرد علیه: أوّلًا: أنّ هذا صحیح فی مقام الثبوت لا فی مقام الإثبات لأنّ أدلّة الحجّیة فی مقام الإثبات إنّما تعمّ الدلالة الالتزامیّة بتبع الدلالة المطابقیّة ومن طریقها وفی طولها لا فی عرضها، وبعد فرض عدم شمولها للمدلول المطابقی لا یبقی مجال لحجّیة المدلول الالتزامی، وبعبارة اخری: أدلّة حجّیة الأمارات لا تشمل شیئاً من المتعارضین من أوّل الأمر للزوم التناقض، فلا یبقی مورد للدلالة الالتزامیّة کما لا یبقی مورد للدلالة المطابقیّة. وثانیاً: أنّه مخالف للسیرة العقلائیّة والإرتکازات العرفیّة، فإنّها قائمة علی سقوط الدلالة الالتزامیّة بتبع الدلالة المطابقیّة، فإذا أخبر ثقة بقدوم زید یوم الجمعة وأخبر ثقة آخر بقدومه انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷۴ یوم السبت، فلا إشکال فی سقوط کلیهما عن الحجّیة عند العرف حتّی فی مدلولهما الالتزامی، وهو عدم قدوم زید یوم الأحد، ولذا یبقی عندهم احتمال قدومه یوم الأحد، وهکذا إذا قامت بیّنة علی أنّ هذه الدار لزید وقامت بیّنة اخری علی کونها لعمرو، فبعد تساقطهما لا یبقی مجال لنفی احتمال کونها لشخص ثالث. وثالثاً: أنّه مخالف لما یستفاد من مقبولة عمر بن حنظلة التی تدلّ علی لزوم الأخذ بأحوط الاحتمالات فیما إذا تعارض الخبران لا بأحوطهما فإنّ لازمها عدم نفی الثالث، أی سقوط دلالتهما الالتزامیّة علی نفی الثالث، ولکن سیأتی الحدیث عنها والنقاش فی دلالتها فانتظر. فظهر ممّا ذکرنا أنّ الصحیح فی المسألة هو القول الثانی، وهو عدم نفی الثالث، کما قد ظهرت الثمرة المترتّبة علی هذا البحث، حیث إنّه بناءً علی نفی الثالث لا یمکن الرجوع إلی الإطلاقات والاصول العملیّة بعد سقوط الخبرین، ففی مثال دوران الأمر بین العشرین والواحد فی نصاب المعدن لابدّ من الجمع بین الخبرین والأخذ بأقلّ النصابین لانتفاء احتمال ثالث فی البین (وهو عدم اعتبار النصاب رأساً ووجوب الخمس حتّی فی الأقل من دینار) مع أنّه بناءً علی القول الثانی وهو عدم نفی الثالث یمکن الرجوع إلیها، وهی فی المثال أصالة إطلاقات وجوب الخمس فی المعدن، وهی تقتضی وجوب الخمس حتّی فی الأقل من دینار، أی تقتضی عدم اعتبار النصاب رأساً. هذا کلّه فی الفصل الأوّل، وهو مقتضی الأصل الأوّلی فی المتعارضین.

الفصل الثانی: فی مقتضی الأصل الثانوی فی المتعارضین

اشارة

لا شکّ فی انتقاض الأصل الأوّلی (أصالة التساقط فی الدلیلین المتعارضین) فی الأخبار المتعارضة، فقد قام الدلیل فیها علی عدم سقوط کلیهما عن الحجّیة، والکلام فیه یقع فی مقامین: ۱– فی أخبار التعادل وحکم الخبرین المتعارضین بعد التعادل والتکافؤ. ۲– فی أخبار التراجیح ولزوم أعمال المرجّحات قبل أن تصل النوبة إلی التعادل والتکافؤ.

المقام الأوّل: فی أخبار التعادل

اشارة

فالأخبار الواردة فی هذا المجال علی طوائف خمسة: ۱– ما تدلّ علی أنّ الحکم هو التخییر. ۲– ما تدلّ علی لزوم العمل بأحوط الخبرین. ۳– ما تدلّ علی لزوم العمل بالاحتیاط مطلقاً، أی بأحوط الاحتمالات الجاریة فی المسألة لا بأحوط الخبرین. ۴– ما تدلّ علی لزوم الأخذ بالأحدث من الخبرین. ۵– ما تدلّ علی لزوم التوقّف والإرجاء إلی لقاء الحجّة علیه السلام.

أخبار التخییر

أمّا الطائفة الاولى: فهى روايات كثيرة: ۱- ما رواه الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: «تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب اللَّه عزّوجلّ ... قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيّهما الحقّ، قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت» «۱». ۲- ما رواه الحارث بن المغيرة عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «إذا سمعت من أصحابك الحديث وكلّهم ثقة فموسّع عليك حتّى ترى القائم عليه السلام فتردّ إليه» «۲». ودلالة هاتين الروايتين تامّة على المقصود وإن اُورد على سندهما بالارسال. ۳- ما رواه على بن مهزيار قال: «قرأت فى كتاب لعبداللَّه بن محمّد إلى أبى الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبداللَّه عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم صلّها فى المحمل، وروى بعضهم لا- تصلّها إلّاعلى الأرض فوقّع عليه السلام: موسّع عليك بأيّةٍ عملت» «۳». ولكن يرد عليه: بأنّ مورده هو التخيير فى نافلة الفجر المستحبّة فيحمل على التخيير انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷۶ بين مراتب الفضيلة فلا- يمكن التعدّى عنه إلى الواجبات، لأنّ حكم المتعارضين فى المستحبّات غير حكمهما فى الواجبات كما مرّ. ۴- ما رواه الطبرسى فى الإحتجاج فى جواب مكاتبة محمّد بن عبداللَّه بن جعفر الحميرى إلى صاحب الزمان عليه السلام وهو «۱» ما مرّ ذكره سابقاً من رواية التكبير حين الانتقال من حالة إلى حالة اخرى، ولكن قد مرّ أنّ مورده أيضاً هو التخيير فى المستحبّات. ۵- مرسلة الكلينى حيث قال: وفى رواية اخرى: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» «۲». ولكن لعلّها مأخوذة من الروايات السابقة. ۶- معتبرة سماعة عن أبى عبداللَّه قال: «سألته عن رجل اختلف فيه رجلان من أهل دينه فى أمر كلاهما يرويه: أحدهما يأمر بالأخر والآخر ينهاه، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: يرجئه حتّى يلقى من يخبره، فهو فى سعة حتّى يلقاه» «۳». وهى أيضاً قابلة للمناقشة حيث إنّ دلالتها على المطلوب مبتنية على أن يكون المراد من «سعة» فيها هو التخيير مع أنّه يحتمل أن يكون المراد منها الرجوع إلى الأصل، أى البراءة. لا يقال: إنّها مغيّاة بملاقاة الإمام فتكون الرواية مختصّة بعصر الحضور، لأنّا نقول: إنّ عصر الغيبة أولى بالسعة لعدم إمكان الوصول إلى قول المعصوم عليه السلام. ۷- ما رواه أحمد بن الحسن الميثمى: «أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً ... إلى أن قال: وبأيّهما شئت وسعك الاختيار من باب التسليم والإتّباع ...» «۴». ولكن موردها أيضاً المستحبّات حيث ورد قبل الفقرة المذكورة: «وما كان فى السنّة نهى إعافة أو كراهة ثمّ كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول اللَّه صلى الله عليه و آله وكره ولم يحرّمه، فذلك الذى يسع الأخذ بها جميعاً وبأيّهما شئت ...». ۸- ما رواه فى عوالى اللئالى عن العلّامة بقوله: «وروى العلّامة مرفوعاً إلى زرارة بن أعين قال: سألت الباقر عليه السلام فقلت: جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷۷ فبأيّهما آخذ؟ فقال: يازرارة ... فقلت أنّهما معاً موافقان للإحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما وتأخذ به وتدع الآخر» «۱». وهذه الرواية صريحة الدلالة على المقصود. فقد ظهر إلى هنا أنّ التامّ دلالة من هذه الثمانية إنّما هو الأوّل والثانى، والثامن فيبلغ ما دلّ على التخيير إلى حدّ التظافر وإن لم يبلغ إلى حدّ التواتر كما ادّعاه الشيخ الأعظم، مضافاً إلى تأييدها بمرسلة الكلينى وغيرها خصوصاً بعد ملاحظة ما صرّح به فى ديباجة الكافى حيث قال: «... ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسّع من الأمر فيه بقوله عليه السلام بأيّما أخذتم من باب التسليم وسعكم» «۲». ومضافاً إلى ما إدّعاه شيخنا الأعظم رحمه الله فى رسائله من «أنّ عليه المشهور وجمهور المجتهدين حيث قال: فهل يحكم بالتخيير أو العمل بما طابق منهما الاحتياط أو بالاحتياط وجوه، المشهور وهو الذى عليه جمهور المجتهدين الأوّل للأخبار المستفيضة بل المتواتر» (انتهى) وكفى بذلك جبراً لسندها حتّى ولو كانت رواية واحدة. بل هذا هو ما نشاهده عملًا فى الفقه وعليه سيرة الفقهاء، فمن العجب جدّاً ما قال به بعض الأعلام فى مصباح الاصول: «إنّ التخيير بين الخبرين المتعارضين عند فقد المرجّح لأحدهما ممّا لا دليل عليه، بل عمل الأصحاب فى الفقه على خلافه فإنّا لم نجد مورداً أفتى فيه بالتخيير واحد منهم» «۳». هذه كلّه فى الطائفة الاولى من الأخبار. أمّا الطائفة الثانية: (وهى ما تدلّ على لزوم الأخذ بأحوط الخبرين) فهى نفس مرفوعة زرارة المذكورة آنفاً حيث ورد فيها: «قلت: ربّما كانا معاً موافقين لهم أو مخالفين، فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما خالف الاحتياط». ولكن غاية ما يستفاد من هذه الرواية كون موافقة أحد الخبرين للاحتياط من

المرجّحات لا أنّ مآل الأمر إلی الأخذ بالأحوط بل مآله هو التخییر کما وقع التصریح به فی انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷۸ ذیل الروایة، وحیث إنّ هـذا المرجّح لا دلیل علیه إلّاهذه الروایة وقد عرفت الإشکال فی سندها، فلا یمکن المساعدة علی جعل الأحوطیة مرجّحة أیضـاً. وأمّا الطائفـة الثالثـة: (وهی ما تـدلّ علی لزوم العمل بأحوط الاحتمالات) فهی أیضاً روایـة واحـدة، وهی مقبولـة عمر بن حنظلة حیث ورد فیهـا: «قلت: فـإن وافق حکّامهم الخبرین جمعیاً؟ قال: إذا کان ذلک فارجئه حتّی تلقی إمامک فإنّ الوقوف عنـد الشـبهات خیر من الإقتحام فی الهلکات» «۱». ولکنّها أیضاً غیر تامّـة من جهتین: الاولی: أنّ مفادها هو التساقط لا الأخذ بأحوط الاحتمالات، فإنّ المراد من الأرجاء هو التوقّف وهو خلاف الإجماع لأنّه قام علی عـدم التساقط کما مرّ. الثانیة: أنّ هذه الفقرة ناظرة إلی عصـر الحضور ولاـ تعمّ زمـان الغیبـة إذ إنّ الحکم بالإرجـاء فیهـا مغیّی بلقاء الإمام علیه السـلام، وبعبارة اخری: إنّها إنّما تـدلّ علی لزوم الاحتیاط فی الشـبهات قبل الفحص أو حال الفحص. وأمّا الطائفـة الرابعة (وهی ما تدلّ علی لزوم الأخذ بالأحدث منهما) فهی عدیدة: منها: ما رواه الحسـین بن المختـار عن بعض أصـحابنا عن أبی عبـداللّه علیه السـلام قـال: «أرأیتـک لو حـدّثتک بحـدیث «العام» ثمّ جئتنی من قابل فحـدّثتک بخلافه بأیّهما کنت تأخـذ؟ قال: کنت آخـذ بالأخیر. فقال لی: رحمک اللّه» «۲». ومنهـا: مـا رواه معلّی بن خنیس، قال قلت لأبی عبـداللّه علیه السـلام: «إذا جاء حـدیث عن أوّلکم وحـدیث عن آخرکم بأیّهما نأخـذ؟ فقال: خذوا به حتّی یبلغکم عن الحیّ فإن بلغکم عن الحی فخذوا بقوله، قال ثمّ قال أبو عبداللّه علیه السـلام: إنّا واللّه لا ندخلکم إلّافیما یسـعکم» «۳». ومنها: مرسلة الکلینی فإنّه قال: «وفی حـدیث آخر: خـذوا بالأحـدث» ولکنّه من المسـتبعد جدّاً کونها غیر الروایات السابقة. ومنها: ما رواه أبو عمرو الکنانی قال: قال لی أبو عبـداللّه علیه السـلام: «یاأبا عمرو أرأیت لو انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۷۹ حـدّثتک بحدیث أو أفتیتک بفتیا ثمّ جئتنی بعد ذلـک فسألتنی عنه فأخبرتـک بخلاـف مـا کنت أخبرتک أو أفتیتک بخلاف ذلک بأیّهما کنت تأخـذ؟ قلت: بأحـدثهما وأدع الآخر. فقال: قـد أصبت یاأبا عمرو أبی اللّه إلّاأن یعبـد سرّاً أما واللّه لئن فعلتم ذلک إنّه لخیر لی ولکم أبی اللّه عزّوجلّ لنا فی دینه إلّاالتقیّة» «۱». ولکن لا یخفی أنّ مورد هـذه الروایة هو التقیّة، ولا إشـکال فی أنّ المعتبر فی هذا المقام إنّما هو آخر ما یصدر من صاحب التقیّة فإنّهـا علی قسـمین: تقیّـة القائـل، وهی ما إذا کان الإمام علیه السـلام فی شـرائط خاصّـة تقتضـی بیان الحکم علی خلاف الواقع، وتقیّة السائـل وهی مـا إذا کـان للمسائـل ظروف وشـرائط خاصّـة کـذلک فـإنّ الإمـام علیه السـلام کالطبیب ینظر إلی حاجـة المأمورین فی الظروف المختلفـة من لزوم التقیّـة أو رفضـها، ومن الواضـح أنّ المیزان فی تعیین الحکم والوظیفة العملیّة إنّما هو ما مرّ علیه فی الحال من الشرائط الجدیدة، ولازمه لزوم الأخذ بأحدث الخبرین. بل یمکن أن یقال: إنّ هذه الروایة وکذلک ما ورد فی ذیل الروایة السابقة (وهو قوله علیه السـلام: «واللّه لا نـدخلکم إلّافیما یسـعکم») الظاهر فی مقام التقیّة أیضاً یرفع النقاب عن وجه هذه الطائفة من الروایات بأجمعها، ویبیّن لنا جهـة صـدورها وأنّها غیر قابلـة الإعتماد من هـذه الجهة وتکون خارجة عن محلّ النزاع. وممّا یؤیّد هذا المعنی (أی خروجها عن محلّ النزاع) یقین السائل فیها بأصل الصـدور وأصل مجیء الحـدیث عن جانب الإمام علیه السـلام وإنّما الکلام فی جهة الصدور بینما محلّ البحث هو ما إذا کان الصدور ظنّیاً، هذا کلّه أوّلًا. وثانیاً: سلّمنا کون الأحدثیة میزاناً فی الأخذ بأحد الخبرین، ولکن غایتها أنّها إحدی المرجّحات، فلا دلالة لهذه الروایات علی صورة فقدان هذا المرجّح، فتکون أخصّ من المدّعی. وثالثاً: أنّها محمولة علی عصـر الحضور بقرینة ما ورد فی روایة معلّی بن خنیس «خذوا به حتّی یبلغکم عن الحی». انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۰ ولکن قد یقال: لابـدّ من ردّ علم هذه الروایات إلی أهلها لأنّه کما جاز أن یکون الأوّل للتقیة والثانی لبیان حکم اللّه الواقعی جاز بالعکس أیضاً، فلا یمکن العمل بالروایـة علی کلّ حال، ولـذا لم یعمل بها أحد من الأصـحاب. ولکن الإنصاف أنّ معنی هذه الطائفة معلومة معقولة، فـإنّ المراد منها هو الأخـذ بالأحـدث لمن کان معاصـراً له فإنّ هـذا هو حکمه الشـرعی فی ذلک الزمان سواء کان تقیّـة أو ابطال تقیة سابقـة. أمّا الطائفـة الخامسـة: فهی ذیل مقبولة ابن حنظلة حیث قال: إذا کان ذلک (أی کان الخبران متساویین فی المرجّحات السابقة) فـارجئه حتّی تلقی إمامک فإنّ الوقوف عنـد الشـبهات خیر من الإقتحام فی الهلکات» «۱». وذیل روایة المیثمی عن الرضا علیه السـلام حیث قال: «وما لم تجدوه فی شـیء من هذه الوجوه فردّوا إلینا علمه» «۲». ومن الواضح أنّ هذه الطائفة مختصّة بزمن الحضور وإمکان

الوصول إلى الحجّة عليه السلام. فظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الطريق الصحيح فى المقام إنّما هو ما ذهب إليه المشهور وهو التخيير. بقى هنا امور: الأمر الأوّل: فى أنّه هل الحكم بالتخيير فى الخبرين المتعارضين تعبّد محض فيكون حكماً مخالفاً للقاعدة، أو أنّه كاشف بالدلالة الالتزاميّة عن أنّ الصحيح من بين المبانى الخمسة السابقة هو مبنى السببيّة السلوكيّة (التى ليست من قبيل التصويب الباطل) فيكون حكماً مطابقاً للقاعدة، أو أنّ المبنى الصحيح هو الطريقيّة، ولكنّه أيضاً مطابق للقاعدة لخصوصيّة فى المقام؟ وجوه. وجه الاحتمال الأوّل: ما مرّ سابقاً من أنّ القاعدة تقتضى التعارض فيكون الحكم بالتخيير تعبّداً محضاً وحكماً مخالفاً للقاعدة. وجه الاحتمال الثانى: ما ورد فى بعض الروايات من التعبير ب «أيّهما أخذت من باب انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۱ التسليم وسعك» حيث إنّه يستشمّ منه أنّ نفس التسليم فى مقابل الأئمّة وسلوك الطريق الذى فتحوه أمامنا يكون ذا مصلحة. ولكن هذا التعبير ورد فى ثلاث روايات: إحديها: مكاتبة محمّد بن عبداللّه بن جعفر الحميرى. وثانيها: ما رواه أحمد بن الحسن الميثمى عن الرضا عليه السلام. وثالثها: مرسلة الكلينى، وقد مرّ أنّ الأوّليين واردتان فى المستحبّات وهى خارجة عن محلّ الكلام، والثالثة مرسلة. هذا- مضافاً إلى ما ورد فى صدر بعضها (وهو رواية الميثمى) من لزوم أعمال المرجّحات أوّلًا: حيث إنّ أعمال المرجّح بين الخبرين إنّما يتصوّر فيما إذا كان خصوص أحدهما طريقاً إلى الواقع وأردنا تعيينه من بينهما بالمرجّح، وإلّا إذا كان لسلوك كلّ منها مصلحة فلا حاجة إلى ترجيح أحدهما على الآخر والأخذ بخصوصه، فإذا كان الصدر كذلك يحمل عليه الذيل أيضاً، بل الإنصاف أنّ قوله «من باب التسليم» ليس له ظهور فى السببيّة وإن كان له دلالة عليها، فهى فى حدّ الإشعار، فلا تكون دليلًا على شىء. ووجه الاحتمال الثالث: إنّا نعلم بصدور أحد الخبرين وصدقه، ولا إشكال فى أنّ مقتضى القاعدة فى موارد دوران الأمر بين المحذورين مع العلم بصدق أحدهما هو التخيير. وفيه: أنّه مبنى على حصول العلم بصدور أحدهما، وأنّى لنا بإثباته؟ بل المفروض العلم بكذب أحدهما فقط، وأمّا الآخر فهو دليل ظنّى فى نفسه يحتمل الكذب أيضاً، وقد عرفت أنّ أدلّة الحجّية لا تشمل شيئاً منهما بعد فرض التعارض. الأمر الثانى: فى أنّ التخيير فى المقام واقعى أو ظاهرى؟ فإن كان واقعياً كان نظير التخيير بين خصال الكفّارات والتخيير بين الحمد والتسبيحات الأربعة فى الركعتين الأخيرتين، وإن كان ظاهرياً كان نظير التخيير بين الوجوب والحرمة عند دوران الأمر بين المحذورين فى الحكم الظاهرى. والصحيح فى ما نحن فيه هو الثانى، لأنّ المختار فيه هو مبنى الطريقيّة والعلم بكذب أحد الخبرين لأنّ المصلحة حينئذٍ لو كانت فإنّما هى فى واحد منهما، فلا يتصوّر حينئذٍ التخيير الواقعى لأنّه إنّما يتصوّر فيما إذا وجدت المصلحة فى كلّ من الأطراف. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۲ الأمر الثالث: فى أنّ التخيير فى المقام هل يكون فى المسألة الاصوليّة، أو فى المسألة الفقهيّة؟ وبعبارة اخرى: هل التخيير يكون للمجتهد فقط فى اختيار الأدلّة، أو له وللمقلّد فى العمل؟ قال شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله: «المحكى عن جماعة بل قيل أنّه ممّا لا خلاف فيه أنّ التعادل إن وقع للمجتهد فى عمل نفسه كان مخيّراً فى عمل نفسه، وإن وقع للمفتى لأجل الإفتاء فحكمه أن يخيّر المستفتى فيتخيّر فى العمل كالمفتى ... (إلى أن قال): ويحتمل أن يكون التخيير للمفتى فيفتى بما اختار ... (إلى أن قال) والمسألة بعد محتاجة إلى التأمّل وإن كان وجه المشهور أقوى» انتهى. واستدلّ لقول المشهور أى القول الأوّل بوجهين: الأوّل: أنّ خطابات الأمارات عامّة تشمل المجتهد والمقلّد، إلّاأنّ المقلّد عاجز عن القيام بشروط العمل بالأدلّة من حيث تشخيص مقتضاها ودفع موانعها، فإذا ثبت للمجتهد جواز العمل بكلّ من الخبرين المتكافئين المشترك بين المقلّد والمجتهد تخيّر المقلّد كالمجتهد. الثانى: إنّ إيجاب مضمون أحد الخبرين على المقلّد تعييناً لا دليل عليه، فهو تشريع محرّم. واستدلّ للقول الثانى أوّلًا: بما ورد فى مرفوعة زرارة قلت: «إنّهما معاً موافقان للاحتياط ومخالفان فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» حيث إنّه وارد بعد اعمال المرجّحات ولا إشكال فى أنّه من عمل المجتهد لا المقلّد مضافاً إلى أنّ قوله: «فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» كالصريح فى اختيار أحد الحجّتين ورفض الآخر، وليس ذلك إلّا للمجتهد. وبعبارة اخرى: لم يخيّره الإمام بين مضمون الخبرين بل أمره بالأخذ بأحد الدليلين تخييراً. وثانياً: بأنّ التخيير حكم للمتحيّر والمتحيّر، إنّما هو المجتهد لا المقلّد. أقول: الأولى فى المقام ملاحظة روايات التخيير، ولا إشكال فى أنّها ظاهرة فيما ذهب إليه المشهور فإنّ من جملتها ما رواه سماعة عن أبى عبداللّه عليه السلام «قال: سألته عن

رجـل اختلف عليه رجلاـن من أهـل دينه فى أمر كلاهما يرويه، أحـدهما يأمر بأخـذه والآخر ينهاه عنه كيف انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۳ يصـنع؟ قـال: فهو فى سـعة حتّى يلقـاه» «۱». ولاـ إشـكال فى أنّه ظـاهر فى التخيير بين مـدلولى الخبرين فى العمـل. ومنها: مرسـلة الكلينى المذكورة سابقاً (فإنّه قال: «وفى رواية اخرى بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» «۲»). وهكذا رواية الحسن بن الجهم «۳». وروايـة الحـارث بن المغيرة «۴» المـذكورتان فى السـابق أيضـاً. نعـم المسـتفاد من مرفوعـة زرارة كمـا عرفت هـو التخيير فى المسـألة الاصوليّـة، ولكن الكلام بعـد فى سـندها. وأمّا الاسـتدلال للقول بكون التخيير فى المسألـة الاصوليّـة بأنّ التحيّر حاصل للمجتهـد فقط، فيمكن الجواب عنه بـأنّ الموضوع فى روايـات التخيير هو الخبران المتعارضـان لا المتحيّر، فإنّه لم يرد هـذا العنوان فى شـىء من هـذه الروايات، فإذن الأظهر هو ما ذهب إليه المشـهور. ثمّ إنّه لو شـككنا فى المسألـة ولم نعلم أنّه هل التخيير للمجتهـد أو للمقلّد فمقتضـى الأصـل هو الأوّل ببيانين: أحـدهما: أنّه من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، لأنّ لازم كون التخيير فى المسألـة الاصوليّـة أن يفتى المجتهـد بأحـد الخبرين تعييناً، ولازم التخيير فى المسألـة الفقهيّـة أن يفتى بالتخيير بينهما، فعلى القول بأنّ مقتضـى القاعـدة فى دوران الأمر بينهما هو التعيين تكون النتيجـة كون التخيير فى المسألة الاصوليّة. ثانيهما: إنّا نعلم بحجّية ما اختاره المجتهد منهما قطعاً ونشـكّ فى حجّيـة الآخر، وقـد ثبت فى محلّه أنّ مجرّد الشكّ فى الحجّيـة كافٍ لإثبات عدمها. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۴ الأمر الرابع: هل التخيير بـدوى أو اسـتمرارى؟ والمراد من التخيير البـدوى أنّه لو اختار مثلًا وجوب صـلاة الجمعة (عند تعارض الأخبار) لابدّ من العمل بها ما دام عمره، ومعنى التخيير الاسـتمرارى أنّ له فى المثال المـذكور اختيار الجمعة فى كلّ جمعة أراد، واختيار صـلاة الظهر كذلك طول عمره. والأقوال فى المسألة ثلاثة: ۱- ما حكى عن جماعة من المحقّقين من أنّ التخيير اسـتمرارى. ۲- ما يظهر من بعض كلمات شيخنا الأعظم رحمه الله من أنّه بدوى. ۳- بناء المسألـة على المسألة السابقة، فإن قلنا بأنّ التخيير فى المسألة الاصوليّة يكون التخيير هنا بـدوياً، وإن قلنـا بـأنّ التخيير فى المسألـة الفقهيّـة يكون التخيير هنـا اسـتمرارياً، وهـذا مـا ذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله فى فوائد الاصول. واستدلّ للقول الأوّل بوجهين: أحدهما: إطلاقات أخبار التخيير، فإنّ التعبير ب «فموسّع عليك» أو «إذن فتخيّر» ظاهر فى السعة الاسـتمرارى والتخيير الـدائمى. ثانيهما: استصـحاب التخيير الثابت فى بدو الأمر على فرض الشكّ. واسـتدلّ للقول الثانى أيضاً بوجهين (وهما فى الواقع جواب عن ما اسـتدلّ به للقول الأوّل): أحـدهما: أنّ الموضوع فى أخبار التخيير هو التحيّر، وهو يرتفع بعد إختيار أحد الخبرين فلاـ يكون بعـده مشـمولًا لهـا، كمـا أنّه لاـ يجوز حينئذٍ استصـحاب التخيير لتبـدّل الموضوع. ثانيهمـا: لزوم المخالفـة القطعيّة التدريجيـة العمليّة من اسـتمرار التخيير فإنّ المفروض كون التخيير ظاهرياً فيكون أحدهما مخالفاً للواقع قطعاً. أقول: يمكن المناقشة فى الوجه الأوّل بأنّ الموضوع فى أخبار التخيير ليس هو عنوان المتحيّر بل الموضوع وجود خبرين متعارضين، ولا إشكال فى أنّ التعارض دائمى. وأمّا الوجه الثانى فهو تامّ فى محلّه، وقـد ذكرنا فى محلّه أنّ المخالفة القطعيّة العمليّة للعلم الإجمالى حرام سواء كانت دفعيّة أو تدريجيّـة، ولازم هـذا الوجه كون التخيير بـدوياً كما تشـهد به مرفوعـة زرارة لأنّها تأمر بالأخـذ بأحـد الخبرين وطرد الآخر حيث تقول «فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» ولا إشـكال فى أنّ ظاهر طرد الآخر طرده مطلقاً، كما أنّ ظاهر الأخذ بأحدهما أخذه دائماً. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۵ وأمّا القول الثالث فاسـتدلّ المحقّق النائينى رحمه الله له بأنّ التخيير إذا كان فى المسألـة الفقهيّة كان كالتخيير بين القصر والإتمام فى المواطن الأربعة، فللمكلّف أن يعمل بمضمون أحد المتعارضين تارةً، وبمضمون الآخر اخرى، إلّاأن يقوم دليل على خلاـف ذلـك، وأمّـا إذا كـان التخيير فى المسألـة الاصوليّـة فإنّ معناه هو التخيير فى جعل أحـد المعارضـين حجّـة شـرعية وأخذ أحـدهما طريقـاً محرزاً للواقع، ولاـزم ذلـك وجـوب الفتـوى بمـا اختـاره أوّلًـا وجعـل مؤدّاه هو الحكم الكلّى الواقعى المتعلّق بأفعـال المكلّفين فلاـ معنى لإختيـار الآخر بعـد ذلك «۱». أقول: الحقّ أنّه لاـ ملازمـة بين القول بـالتخيير فى المسألـة الاصوليّـة وكونه بـدويّاً، لإمكان جعل المجتهد مخيّراً فى هذه المسألة مستمرّاً، كما أنّ الأمر فى المسألة الفرعية أيضاً كذلك، إنّما الكلام بحسب مقام الإثبات وظواهر أدلّـة التخيير، فـإن كـانت هى إطلاقات السـعة فهى ظاهرة فى الاسـتمرار، وإن كانت هى مرفوعـة زرارة فهى ظاهرة فى التخيير البـدوى، ولو شـكّ فى ذلـك فقاعـدة الاحتيـاط حاكمـة بـالتخيير البـدوى لعين مـا مرّ فى المسألـة السابقـة التى دار أمرهـا بين التعيين

والتخییر، هذا کلّه مع قطع النظر عمّا عرفت من لزوم المخالفة القطعیّة العملیّة التدریجیة من التخییر الاستمراری.

المقام الثانی: فی أخبار التراجیح

اشارة

المشهور والمعروف وجوب أعمال المرجّحات قبل أن تصل النوبة إلی التخییر وذهب بعض کالمحقّق الخراسانی رحمه الله إلی عدم وجوبه، والأقوی هو ما ذهب إلیه المشهور، ویدلّ علی ذلک امور:

الأوّل: الأخبار

فإنّها تأمر بالترجیح، والأمر ظاهر فی الوجوب وهی علی طوائف: الطائفة الاولی: ما یدلّ علی أنّ المرجّحات أکثر من مرجّحین وهی عدیدة: انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۶ منها: مقبولة عمر بن حنظلة قال: سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعة فی دین أو میراث فتحاکما إلی السلطان وإلی القضاة أیحلّ ذلک؟ قال: من تحاکم إلیهم فی حقّ أو باطل فإنّما تحاکم إلی الطاغوت، وما یحکم له فإنّما یأخذ سحتاً وإن کان حقّاً ثابتاً له، لأنّه أخذه بحکم الطاغوت وما أمر اللّه أن یکفر به، قال اللّه تعالی: «یُرِیدُونَ أنْ یَتَحَاکَمُوا إلَی الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أنْ یَکْفُرُوا بِهِ»، قلت: فکیف یصنعان؟ قال: ینظران من کان منکم ممّن قد روی حدیثنا ونظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا فلیرضوا به حکماً فإنّی قد جعلته علیکم حاکماً فإذا حکم بحکمنا فلم یقبل منه فإنّما إستخفّ بحکم اللّه وعلینا ردّ، والرادّ علینا رادّ علی اللّه وهو علی حدّ الشرک باللّه، فإن کان کلّ واحد اختار رجلًا من أصحابنا فرضیا أن یکون الناظرین فی حقّهما واختلفا فیما حکما وکلاهما اختلفا فی حدیثکم (حدیثنا) فقال: الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فی الحدیث وأورعهما ولا یلتفت إلی ما یحکم به الآخر. قال: فقلت: فإنّهما عدلان مرضیّان عند أصحابنا لا یفضّل (لیس یتفاضل) واحد منهما علی صاحبه؟ قال: فقال: ینظر إلی ما کان من روایتهما عنّا فی ذلک الذی حکما به المجمع عیه عند أصحابک فیؤخذ به من حکمنا ویترک الشاذّ الذی لیس بمشهور عند أصحابک فإنّ المجمع علیه لا ریب فیه، وإنّما الامور ثلاثة أمر بیّن رشده فیتّبع وأمر بیّن غیّه فیجتنب وأمر مشکل یردّ علمه إلی اللّه وإلی رسوله، قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله: حلال بیّن وحرام بیّن وشبهات بین ذلک فمن ترک الشبهات نجی من المحرّمات ومن أخذ بالشبهات إرتکب المحرّمات وهلک من حیث لا یعلم، قلت: فإن کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟ قال: ینظر فما وافق حکمه حکم الکتاب والسنّة وخالف العامّة فیؤخذ به ویترک ما خالف حکمه حکم الکتاب والسنّة ووافق العامّة، قلت: جعلت فداک إن رأیت إن کان الفقیهان عرفا حکمه من الکتاب والسنّة ووجدنا أحد الخبرین موافقاً للعامّة والآخر مخالفاً لهم بأی الخبرین یؤخذ؟ فقال: ما خالف العامّة ففیه الرشاد، فقلت: جعلت فداک فإن وافقها الخبران جمیعاً؟ قال: ینظر إلی ما هم إلیه أمیل حکّامهم وقضاتهم فیترک ویؤخذ بالآخر، قلت: فإن وافق حکّامهم الخبرین جمیعاً قال: إذا کان ذلک فارجه حتّی تلقی إمامک فإنّ الوقوف عند الشبهات خیر من الإقتحام فی الهلکات» «۱». انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۷ فإنّ هذه الروایة تأمر بالترجیح بالشهرة وبموافقة الکتاب ومخالفة العامّة ومخالفة میل الحکّام، ولکنّه إستشکل فیها سنداً ودلالة: أمّا السند فلعمر بن حنظلة حیث إنّه لم یوثّق فی کتب الرجال، نعم نقل المحقّق المامقانی رحمه الله لتوثیقه روایتین: إحدیهما: ما رواه یزید بن خلیفة قال: قلت لأبی عبداللّه علیه السلام أنّ عمر بن حنظلة أتانا عنک بوقت فقال أبو عبداللّه علیه السلام «إذاً لا یکذب علینا ... قال: صدق» «۱». ثانیهما: ما رواه عمر بن حنظلة نفسه عن أبی عبداللّه علیه السلام فی جواب السؤال عن القنوت یوم الجمعة قال علیه السلام «أنت رسولی إلیهم ...» «۲»، حیث إنّ رسالته عن الصادق علیه السلام دلیل علی أنّ له شأناً من الشأن. هذا- مضافاً إلی حکایة المجلسی رحمه الله فی روضة المتّقین «۳» عن الشهید الثانی رحمه الله أنّه وثّقه فی الدرایة. ولکن مع ذلک کلّه لا یتمّ السند بعد، لأنّ یزید بن خلیفة مجهول الحال فی علم الرجال، والروایة الثانیة راویها نفس عمر بن حنظلة فالاستدلال به دوری،

وأمّا توثيق الشهيد الثانى رحمه الله فلعلّ مبناه هاتان الروايتان نفسهما، فمن البعيد أنّه وصل إليه ما لم يصل إلى غيره، مضافاً إلى أنّه نفسه صرّح فى درايته، بوجود مجاهيل اخرى فى الرواية منه محمّد بن عدى وداود بن حسين، والعجب منه أنه قال: عمر بن حنظلة لم ينصّ الأصحاب فيه بجرح ولا تعديل لكن أمره عندى سهل لأنّى حقّقت توثيقه من محلّ آخر وإن كانوا قد أهملوه» «۴». ويااليته أشار إلى طريقه فإنّه لا يصحّ لنا الحكم بالمجهول. إن قلت: «إنّ الصحيح بناءً على القاعدة المختارة فى الرجال (من توثيق من ينقل عنه أحد الثلاثة) صحّة سندها، وذلك باعتبار أنّه يمكن توثيق يزيد بن خليفة بهذه القاعدة حيث قد انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۸ روى عنه صفوان بن يحيى (وهو أحد الثلاثة) بسند معتبر فى باب كفّارة الصوم من الكافى «۱» فنثبت بذلك وثاقته، وبروايته نثبت وثاقة عمر بن حنظلة أيضاً فالمقبولة صحيحة سنداً» «۲». قلنا: هذه القاعدة غير ثابتة عندنا لأنّ أحد هؤلاء الثلاثة هو ابن أبى عمير، وقد روى عن على بن حديد وقد ضعّفه الشيخ رحمه الله فى مواضع من كتابه وبالغ فى تضعيفه وقد روى هو أيضاً وصفوان (فرد آخر من الأعلام الثلاثة) عن يونس بن ظبيان وهو من أضعف الضعاف إلى غير ذلك من الضعاف الذين روى هؤلاء عنهم «۳» وكيف يصحّ مع ذلك الاعتماد على تلك القاعدة وأنّ الأعلام الثلاثة لا يروون إلّاعن الثقات؟ فظهر أنّه لا يمكن توثيق عمر بن حنظلة بهاتين الروايتين، نعم لا أقلّ من تأييدهما لوثاقته، كما يمكن التأييد بأنّه نقلها المشايخ الثلاثة فى ثلاث من الكتب الأربعة، والمهمّ فى المقام إنّما هو عمل الأصحاب بهذه الرواية فتلقّوه بالقبول حتّى سمّيت مقبولة. وأمّا الدلالة فقد نوقش فيها من جهات شتّى: ۱- من أنّ ظاهرها جواز كون القاضى إثنين مع أنّه ممنوع فى فقهنا. ۲- سلّمنا ولكن من البعيد جدّاً وقوع قضائهما فى آن واحد بل أحدهما يتقدّم على الآخر غالباً، وحينئذٍ لا إشكال فى عدم جواز نقض المتأخّر قضاء المتقدّم وإن كان أعلم منه مع أنّ ظاهر هذه الرواية جوازه. ۳- إنّ ظاهره أنّ أحدهما إعتمد فى قضائه على الخبر الشاذّ وغفل عن المعارض المشهور، وهذا دليل على نقصان فحصه أو عدم فحصه عن الأدلّة رأساً، ومعه كيف يتمّ له القضاء؟ ۴- ظاهر قوله عليه السلام: ينظر إلى ما كان من روايتهما ... وكذلك قوله عليه السلام: «ينظر فما وافق ...» وقوله عليه السلام: «ينظر إلى ما هم إليه أميل ...» جواز نظر أرباب الدعوى ودخالتهم فى القضاء وهو ممنوع بلا ريب. ۵- إنّ ظاهرها تقدّم الترجيح بصفات القاضى على الترجيح بموافقة الكتاب مع أنّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۸۹ المشهور خلافه. ۶- الظاهر جواز الترجيح فى صفات القاضى بأحد الصفات المذكورة فى هذه الرواية (وهى الأعدليّة والأفقهيّة والأصدقيّة والأورعيّة) مع أنّ ظاهرها بقرينة واو الجمع لزوم اجتماعها. ۷- إنّ الاحتجاج بها على وجوب الترجيح فى مقام الفتوى لا يخلو عن إشكال لقوّة احتمال الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة كما هو موردها ولا وجه معه للتعدّى منه إلى غيره. توضيح ذلك: أنّ الإمام عليه السلام بعد ما ذكر مرجّحات القاضيين وإن كان قد ذكر مرجّحات الخبرين أيضاً ولكن الترجيح فى الخبرين إنّما يكون لدفع خصومة المتخاصمين فلا يمكن الاحتجاج بها لوجوب الترجيح فى مقام الفتوى أيضاً، وذلك لقوّة احتمال اختصاص الترجيح بتلك المزايا المنصوصة بمورد الحكومة والقضاء فقط، فإنّ قطع الخصومة عند اختلاف القاضيين لاختلاف ما استند إليه من الخبرين لا يكاد يمكن إلّابالترجيح، بخلاف مقام العمل والفتوى فيمكن الأخذ فيه بأيّهما شاء من باب التسليم. ۸- إنّها مختصّة بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام بقرينة أمره فى آخرها بالإرجاء حتّى تلقى إمامك. ۹- إنّ صدرها معارض لذيلها لأنّ الصدر ظاهر فى أنّ أرباب الدعوى كانوا مقلّدين والذيل ظاهر فى اجتهادهم بقرينة قوله عليه السلام: «ينظر ...» فإنّ النظر والدقّة من عمل المجتهد لا المقلّد. هذه هى جهات تسعة فى المناقشة من ناحية الدلالة. ولابدّ لحلّها والجواب عنها من البحث فى أنّ هذه الرواية هل هى واردة فى باب القضاء أو فى باب الفتوى أو الحكومة والولاية، أو أنّ صدرها وارد فى باب الحكومة وذيلها فى باب الفتوى، أو أنّ صدرها وارد فى باب القضاء وذيلها فى باب الفتوى، أو أنّ صدرها وارد فى باب القضاء ووسطها فى باب الاجتهاد والتقليد وذيلها فى باب تعارض الخبرين والافتاء؟ فالاحتمالات فيه ستّة، أظهرها هو الأخير. والشاهد على أنّ صدرها مخصوص بباب القضاء أوّلًا: التعبير ب «المنازعة فى دَين أو ميراث» فإنّ رفع المنازعة من شؤون القاضى وهو المرجع فيها، بل الرجوع إلى ولىّ الأمر فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۰ مثل ذلك إنّما يكون بما هو قاضٍ لا بما هو حاكم. وثانياً: الجمع بين تعبيرى

«إلى السلطان» و «إلى القضاة» بواو الجمع، حيث إنّ ظاهره كون التحاكم إلى السلطان من باب أنّه قاضٍ لا بما أنّه حاكم. ثالثاً: التعبير بالحكم في قوله عليه السلام: «وما يحكم به ...»، فإنّ الحكم من شؤون القاضي لا الحاكم بما هو حاكم، حيث إنّ مقام الحكومة والولاية مقام الإجراء لا مقام إصدار الحكم. رابعاً: الاستدلال بقوله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ» لأنّ هذه الآية إنّما وردت في مورد القضاء في قصّة يهودي ومسلم منافق رضي اليهودي بقضاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله ولم يرض المسلم المنافق به). خامساً: التعبير بقوله عليه السلام: «كلاهما اختلفا في حديثكم» لما مرّ من أنّ وظيفة الحاكم الشرعي بما هو حاكم إجراء الأحكام لا ملاحظة أدلّة الأحكام والبحث عن تعارضها والاختلاف فيها. سادساً: اعمال المرجّحات فيها لأنّه أيضاً ليس من شؤون الحاكم. فظهر أنّ هذه الرواية قد وردت في الشبهة الموضوعيّة ومورد القضاء، غاية الأمر حيث إنّ الأمر فيها إنتهى إلى الشبهة الحكميّة والاختلاف في الأحاديث في الأثناء وصلت النوبة في الذيل إلى مسألة التعارض واعمال المرجّحات. إذا عرفت هذا فلنرجع إلى الجواب عن الإشكالات التسعة فنقول ومن اللّه التوفيق والهداية: أمّا الإشكال الأوّل فجوابه: أنّ تعدّد القاضي ممنوع في المنصوب منه لا في التحكيم. وأمّا الإشكال الثاني فجوابه أيضاً: أنّ عدم جواز نقض حكم القاضي لا يأتي في قاضي التحكيم فإنّ من لوازم جواز تعدّده نقض أحد القاضيين حكم الآخر، فتأمّل. وأمّا الإشكال الثالث فجوابه: أنّه لا منافاة بين طرد رواية وكونها مشهورة لأنّ المراد من الشهرة إنّما هي الشهرة الروائية لا الفتوائية. وظهر ممّا ذكرنا من المقدّمة الجواب عن الإشكال الرابع (وهو عدم جواز دخالة أرباب الدعوى في القضاء) حيث إنّ المسألة تبدّلت من القضاء إلى الفتوى، ومنها إلى منبع الفتوى أي الخبرين، وفيه لابدّ من النظر إلى المرجّحات فرجوعهما إلى المرجّحات إنّما يكون لاستنباط انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۱ الحكم من ناحيتهما لا بما أنّهم أرباب الدعوى. وهكذا الجواب عن الإشكال الخامس (وهو عدم جواز تقديم الترجيح بالصفات على الترجيح بموافقة الكتاب)، لأنّ الرجوع إلى الصفات إنّما هو لتقديم حاكم على حاكم أو مفتٍ على مفتٍ لا تقديم إحدى الروايتين على الاخرى، ولذا قال: «الحكم ما حكم به أعدلهما ...» وقال بعده: «ينظر إلى ما كان من روايتهما ...» فالأوّل مزيّة للحاكم أو المفتي، والثاني مزيّة للرواية. وأمّا الإشكال السادس: (وهو أنّ ظاهر المقبولة لزوم اجتماع الصفات الأربعة) فجوابه: أنّ الواو فيها بمعنى «أو»، والشاهد عليه ما ورد في الذيل من قول عليه السلام السائل: «لا يفضل واحد منهما على صاحبه» فإنّ ظاهره لزوم ترجيح من يفضّل بواحدة من هذه الصفات وأنّه هو المراد من ما قبله بقرينة المقابلة. وظهر ممّا ذكرنا في المقدّمة أيضاً الجواب عن الإشكال السابع (وهو احتمال اختصاص الترجيح بها بمورد الحكومة لرفع المنازعة وفصل الخصومة) لأنّ الوارد في باب الحكومة وفصل الخصومة إنّما هو صدر الرواية لا ذيلها، فإنّه وارد في باب تعارض الخبرين في مقام الفتوى. وأمّا الإشكال الثامن: (وهو اختصاص الرواية بزمن الحضور) فجوابه أوّلًا: إنّ مقتضى قاعدة الاشتراك في التكليف عدم الفرق بين الزمنين ما لم تقم قرينة على الخلاف، وثانياً: إذا كان الحكم في زمن الحضور مع إمكان لقاء الإمام عليه السلام هكذا، ففي زمن الغيبة وعدم التمكّن من الإمام يكون كذلك بطريق أولى. وأمّا الإشكال التاسع: (وهو وجود تناقض بين الصدر والذيل، فإنّ الصدر ظاهر في التقليد والذيل في الاجتهاد) فجوابه أنّه فرق بين الاجتهاد في عصر الحضور والاجتهاد في أعصارنا فإنّ قواعد الفقه والاصول وفروعاتهما في أعصارنا متشعّبة معقّدة على خلاف تلك الأعصار فإنّها كانت بسيطة جدّاً يمكن الوصول إليها لكثير من آحاد الناس، ولا مانع من صيرورة المقلّد بعد الحصول عليها إجمالًا مجتهداً ولو في بعض المسائل. هذا كلّه في الرواية الاولى من الطائفة الاولى من أخبار الترجيح. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۲ ومنها: مرفوعة زرارة وقد رواها محمّد بن علي بن إبراهيم بن أبي جمهور الأحسائي في كتابه غوالي اللئالي عن العلّامة رحمه الله مرفوعاً إلى زرارة قال: سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت: «جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيّهما آخذ؟ فقال: يازرارة خذ بما إشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر. فقلت: ياسيّدي إنّهما معاً مشهوران مرويّان مأثوران عنكم. فقال: خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضيّان موثّقان. فقال: انظر إلى ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه وخذ بما خالفهم فإنّ الحقّ فيما خالفهم، قلت: ربّما كانا معاً موافقين لها أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال: إذن فخذ بما فيه الحائطة لدينك واترك ما

خالف الاحتياط. فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال: إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر» «۱». وقد نقلها الشيخ الأعظم رحمه الله في رسائله ولكن بتفاوت مع ما ورد في غوالي اللئالي في مواضع كثيرة (عشرة مواضع) لكنّها غير مؤثّرة في المقصود. والمهمّ إشكالها السندي أوّلًا: من ناحية عدم كون الإحسائي معاصراً للعلّامة رحمه الله فلابدّ أنّه نقله من كتابه مع أنّه قد يقال: إنّه لم يجدها المتتبعون في كتب العلّامة رحمه الله، واحتمال أخذه من بعض تلاميذه أيضاً لا يفيدنا لأنّه مجهول لنا. وثانياً: من ناحية الارسال بين العلّامة رحمه الله وزرارة بسقوط وسائط كثيرة لفصل طويل بينهما. قال صاحب الحدائق (فيما حكى عنه): أنّ الرواية لم نقف عليها في غير كتاب العوالي مع ما عليها من الارسال وما عليه الكتاب المذكور من نسبة صاحبه إلى التساهل في نقل الأخبار والاهمال وخلط غثّها بسمينها وصحيحها بسقيمها كما لا يخفى على من لاحظ الكتاب المذكور (انتهى). وقد ذكر شيخنا الأنصاري رضوان اللّه عليه في بعض كلماته في مباحث الشهرة: (في مباحث الظنّ) «أنّه قد أشكل في سند هذا الخبر من ليس دأبه الإشكال ...» والظاهر أنّه ناظر إلى كلام الحدائق. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۳ نعم يستفاد من بعض الكلمات عمل المشهور بها، فقال الشيخ الأعظم رحمه الله في مباحث التعادل والترجيح: «فإنّه وإن كانت ضعيفة السند إلّاأنّها موافقة لسيرة العلماء في باب الترجيح فإنّ طريقتهم مستمرّة على تقديم المشهور على الشاذّ، والمقبولة وإن كانت مشهورة بين العلماء حتّى سمّيت مقبولة إلّاأنّ عملهم على طبق المرفوعة وإن كانت شاذّة من حيث الرواية حيث لم توجد مرويّة في شيء من جوامع الأخبار المعروفة ولم يحكها إلّاابن أبي جمهور عن العلّامة مرفوعاً» (انتهى). ثمّ أورد عليها بما حاصله: أنّ العمل بالمرفوعة يقتضي عدم العمل بها حيث إنّها معارضة مع المقبولة في تقديم الشهرة على الصفات وتأمر بالأخذ بالمشهور من الروايتين المتعارضتين لأنّ ولا إشكال في أنّ المشهور بينهما إنّما هي المقبولة. أقول: ولكنّه متوقّف على وجود التعارض بينهما مع أنّه ليس كذلك، لأنّ صدر المقبولة وارد في باب الحكم والفتوى لا الخبرين المتعارضين كما مرّ، وإنّما المتعلّق منها بباب تعارض الخبرين قوله عليه السلام: «ينظر إلى ما كان من روايتهما المجمع عليه ...» ولا يخفى أنّ أوّل المرجّحات حينئذٍ الشهرة كما في المرفوعة. نعم، يبقى إشكال ضعف السند على حاله لأنّ استناد عمل الأصحاب بها غير معلوم فلعلّ مدركهم هو المقبولة بناءً على ما ذكرنا. فتحصّل أنّ المرجّحات الواردة في كلّ واحدة من هاتين الروايتين أربعة، أمّا ما ورد في المقبولة فهي: الشهرة، وموافقة الكتاب، ومخالفة العامّة، ومخالفة ما هو أميل إليه حكّامهم وقضاتهم، وما ورد في المرفوعة فهي: الشهرة، وصفات الراوي، ومخالفة العامّة، والموافقة مع الاحتياط. ومنها: مرسلة الكليني فإنّه قال في أوّل الكافي: «إعلم ياأخي أنّه لا يسع أحد تمييز شيء ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء برأيه إلّاما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: أعرضوهما على كتاب اللّه عزّوجلّ فما وافق كتاب اللّه عزّوجلّ فخذوه وما خالف كتاب اللّه فردّوه، وقوله عليه السلام: دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد في خلافهم، وقوله عليه السلام: خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» «۱». انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۴ فالمرجّحات الواردة فيها ثلاثة: موافقة كتاب اللّه، ومخالفة العامّة، والشهرة، ولكن المظنون بالظنّ القوي أنّها ليست إلّاضمّ روايات بعضها ببعض فليست رواية مستقلّة غير ما مرّ عليك. هذا كلّه في الطائفة الاولى وهي ما تدلّ على أنّ المرجّحات أكثر من إثنين. الطائفة الثانية: فهي ما تدلّ على أنّ المرجّحات اثنان (وهما الموافقة مع كتاب اللّه والمخالفة مع العامّة) وهي رواية واحدة رواها عبدالرحمن بن أبي عبداللّه قال: قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب اللّه فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فردّوه، فإن لم تجدوهما في كتاب اللّه فأعرضوهما على أخبار العامّة، فما وافق أخبارهم فذروه وما خالف أخبارهم فخذوه» «۱». الطائفة الثالثة: ما تدلّ على مرجّح واحد (وهو الموافقة مع الكتاب والسنّة القطعيّة) وهي ثلاثة: إحديها: ما رواه أحمد بن الحسن الميثمي أنّه سأل الرضا عليه السلام يوماً ... قلت: «فإنّه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله ممّا ليس في الكتاب وهو في السنّة ثمّ يرد خلافه فقال: كذلك فقد نهى رسول اللّه صلى الله عليه و آله عن أشياء ... فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فأعرضوهما على كتاب اللّه فما كان في كتاب اللّه موجوداً حلالًا أو حراماً فاتّبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فأعرضوه على سنن رسول اللّه صلى الله عليه و آله ...» «۲». (ومن الواضح أنّ المراد من السنّة فيها هو السنّة القطعيّة). ثانيها: ما رواه

الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال: قلت له: «تجيئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال: ما جاءك عنّا فقس على كتاب اللَّه عزّوجلّ وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منّا انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۵ وإن لم يكن يشبهها فليس منّا» «۱» (فالأحاديث القطعيّة عنهم بمنزلة السنّة النبوية القطعيّة). ثالثها: ما رواه الحسن بن الجهم عن العبد الصالح عليه السلام قال: «إذا جاءك الحديثان المختلفان فقسهما على كتاب اللَّه وأحاديثنا فإن أشبهها فهو حقّ وإن لم يشبهها فهو باطل» «۲». الطائفة الرابعة: ما تدلّ على مرجّح واحد، وهو مخالفة العامّة وهى أربعة: ۱- ما رواه الحسين بن السرّى قال: قال أبو عبداللَّه عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم» «۳». ۲- ما رواه الحسن بن الجهم قال: قلت للعبد الصالح عليه السلام: «هل يسعنا فيما ورد علينا منكم إلّا التسليم لكم؟ فقال: لا واللَّه لا يسعكم إلّاالتسليم لنا فقلت: فيروى عن أبى عبداللَّه عليه السلام شىء ويروى عنه خلافه فبأيّهما نأخذ؟ فقال: خذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه» «۴». ۳- ما رواه محمّد بن عبداللَّه قال: قلت للرضا عليه السلام: «كيف نصنع بالخبرين المختلفين؟ فقال: إذا ورد عليكم خبران مختلفان فانظروا إلى ما يخالف منهما العامّة فخذوه وانظروا إلى ما يوافق أخبارهم فدعوه» «۵». ۴- ما رواه سماعة بن مهران عن أبى عبداللَّه عليه السلام قلت: «يرد علينا حديثان: واحد يأمرنا بالأخذ به، والآخر ينهانا عنه قال: لا تعمل بواحد منهما حتّى تلقى صاحبك فتسأله، قلت: لابدّ أن نعمل بواحد منهما، قال: خذ بما فيه خلاف العامّة» «۶». انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۶ الطائفة الخامسة: ما تدلّ على الترجيح بالموافقة مع الشهرة وهى رواية واحدة رواها فى الإحتجاج مرسلًا، قال: وروى عنهم عليهم السلام أنّهم قالوا: إذا إختلف أحاديثنا عليكم فخذوا بما اجتمعت عليه شيعتنا فإنّه لا ريب فيه» «۱». ولكن لا يبعد أن تكون مأخوذة من مقبولة عمر بن حنظلة. الطائفة السادسة: ما تدلّ على ترجيح الأحدث، وهى أربعة، مرّت ثلاثة «۲» منها فى المقام الأوّل، والرابعة ما رواه محمّد بن مسلم عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: قلت له: «ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله لا يتّهمون بالكذب فيجىء منكم خلافه؟ قال: إنّ الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن». ولا يخفى أنّه لا يمكن الأخذ بظاهر هذا الحديث (وهو أنّ الإمام عليه السلام يمكن له نسخ ما روى عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله) لأنّ الإمام حافظ للشريعة لا مشرّع، فليكن المراد منه إمّا أنّ الإمام عليه السلام يبرز ويبيّن ما كان منسوخاً فى زمن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله ولم تساعد الظروف على تبيينه، وحينئذٍ يخرج الحديث عن محلّ البحث لأنّ البحث فى ما نحن فيه عن الأخبار الظنّية، والناسخ يعتبر فيه أن يكون قطعيّاً. أو المراد منه الأخذ بالأحدث، أى بما يكون ناسخاً للحكم الظاهرى (لا للحكم الواقعى كما فى الاحتمال الأوّل) فيكون الحديث دالًا على الترجيح بالأحدثيّة. هذه هى الطوائف الستّة الواردة فى المرجّحات. ولكن الإنصاف أنّ الطائفة السادسة بجميع رواياتها خارجة عن محلّ الكلام لأنّها واردة فى باب التقيّة كما لا يخفى، ومحلّ البحث ما إذا كان الخبران كلاهما فى مقام بيان حكم اللَّه الواقعى. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۷ فتبقى خمس طوائف اخرى لابدّ من علاجها ورفع التعارض بينها. والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث إنّه رفضها من دون ذكرها جميعاً وتبيين معانيها ونسبها، مع أنّ اللازم فى جميع هذه الأبواب ذكر جميع ما ورد عنهم عليهم السلام واحداً بعد واحد والدقّة فى مضامينها، وقد جرت عادة شيخنا الأنصارى رحمه الله على هذه الطريقة، ولكن مع الأسف تغيّرت عادة كثير من المتأخّرين والمعاصرين من الاصوليين إلى غير هذا، حفظنا اللَّه تعالى من مزال الإقدام. وعلى أى حال الاشكال الأول الذى يرد على هذه الروايات هو أنّها معارضة مع أخبار التخيير التى مرّ تفصيلها فى المقام الأوّل. ويجاب عنه: بحمل المطلق على المقيّد، حيث إنّ تلك الروايات مطلقة تعمّ موارد وجود المرجّحات وعدمها فتقيّد بهذه الروايات وتحمل على موارد تساوى الخبرين. والإشكال الثانى: تعارض نفس هذه الطوائف بعضها مع بعض، فإنّ بعضها يدلّ على ثلاث مرجّحات أو أربعة، وبعضها على إثنين، وبعضها الآخر على أنّها واحدة، والتى تدلّ على مرجّح واحد أيضاً مختلفة كما مرّ آنفاً. ولكن هذا الإشكال أيضاً يندفع بحمل المطلق على المقيّد، فإنّ ما تدلّ على مرجّح واحد مثلًا تكون مطلقة بالنسبة إلى سائر المرجّحات كما يتّضح بالتأمّل فيها. والإشكال الثالث: فى المقام إشكال الترتيب الموجود بين المرجّحات، فإنّ الترتيب الموجود فى المقبولة مثلًا يخالف الترتيب الموجود فى المرفوعة. وسيأتى الجواب عنه إن شاء اللَّه تعالى عند الجواب عن إشكالات المحقّق الخراسانى رحمه الله على وجوب الترجيح فانتظر. ثمّ إنّ المحقّق

الخراسانی رحمه الله بعد أن اعتبر المقبولة والمرفوعة أجمع خبر للمزايا المنصوصة فی الأخبار حاول أن يناقش فی دلالتهما على وجوب الترجيح فأورد على الإحتجاج بهما بامور: ۱- ما يختصّ بالمرفوعة فقط، وهو ضعف سندها، وقد مرّ الكلام فيه فلا نعيد. ۲- ما يختصّ بالمقبولة فقط، وهو ما مرّ تفصيله من أنّها مختصّه بباب القضاء ورفع الخصومة فلا ربط لها للترجيح فی مقام الفتوى، وقد مرّ توضيح إشكاله هذا والجواب عنه أيضاً. انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۸ ۳- ما يختصّ بالمقبولة أيضاً وهو اختصاصها بزمان الحضور والتمكّن من لقاء الإمام عليه السلام بقرينة أمره فی آخرها بالإرجاء حتّى تلقى إمامك، ووجوب الترجيح فی زمان الحضور لا يلازم وجوبه فی زمان الغيبة، وقد مرّ الجواب عن هذا الإشكال أيضاً فراجع. ۴- أنّ تقييد جميع إطلاقات التخيير الواردة فی مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين بلا استفصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين بأخبار الترجيح من المقبولة والمرفوعة وغيرها وحمل الإطلاقات المذكورة جميعاً على موارد تساوی الخبرين مع ندرتها بعيد قطعاً. ولكن الإنصاف أنّ هذا الاستبعاد يزول بعد ملاحظة أخبار التخيير وقلّة إطلاقاتها، فقد لاحظت فی المقام الأوّل أنّ روايات التخيير التامّة دلالة هی رواية الحسن بن الجهم (وهی الرواية الاولى من ذلك المقام) ورواية الحارث بن المغيرة (وهی الرواية الثانية) ومرفوعة زرارة (وهی الرواية الثامنة) ومرسلة كلينی. أمّا مرفوعة زرارة فإنّ الأمر بالتخيير فيها ورد بعد الأمر بالترجيح فلا تعدّ من المطلقات، وأمّا مرسلة الكلينی فقد احتملنا كونها مأخوذة من سائر الروايات، فتبقى الرواية الاولى والثانية، ولا إشكال فی أنّ حملهما على موارد التساوی ليس ببعيد. ۵- وجود الاختلاف الكثير فی نفس أخبار الترجيح، فإنّه شاهد على الحمل على مراتب الاستحباب والفضل (كما فعله الأصحاب بالنسبة إلى الروايات المختلفة الواردة فی باب منزوحات البئر). وهذا أيضاً يرتفع بعد التأمّل فی الأخبار والنسبة الموجودة بينها، فإنّ المهمّ من الطائفة الاولى إنّما هی المقبولة (لعدم اعتبار المرفوعة سنداً كما مرّ) والمرجّحات الواردة فيها عبارة عن الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة (وأمّا المخالفة مع ميل حكّامهم فهی من مصاديق مخالفة العامّة فترجع إليها كما لا يخفى) ولا إشكال فی أنّ الطائفة الثانية وهی ما تدلّ على إثنين من هذه الثلاثة (وهما الثانی والثالث منها) مطلقة بالنسبة إلى المرجّح الأوّل منها، وهكذا كلّ من الطائفة الثالثة والرابعة التیغ تدلّ على مرجّح واحد من الثلاثة مطلقة بالنسبة إلى مرجّحين آخرين فيجمع بينها بالتقييد. ۶- ما يختصّ بالأخبار المشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة فقط أو الترجيح انوار الأصول، ج۳، ص: ۴۹۹ بمخالفة العامّة فقط، أو الترجيح بموافقة الكتاب ومخالفة العامّة معاً، وحاصله: أنّها ليست من أخبار الباب، أی ترجيح الحجّة على الحجّة، وإنّما هی فی مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، أمّا بالنسبة إلى الخبر المخالف للكتاب والسنّة فلقوّة احتمال أن يكون مثله فی نفسه غير حجّة ولو لم يكن له معارض أصلًا، وذلك بشهادة ما ورد فی شأنه من أنّه زخرف أو باطل أو أنّه لم نَقُله، أو أمر بطرحه على الجدار، مضافاً إلى أنّ الصدور أو الظهور فی مثله يكون موهوناً بحيث لا يعمّه أدلّة اعتبار السند أو الظهور. وأمّا بالنسبة إلى الخبر الموافق للقوم فلأنّه بملاحظة الخبر المخالف له مع الوثوق بصدوره (المخالف) لو لم ندع القطع بصدوره تقيّة فلا أقلّ من عدم جريان أصالة الجدّ فيه. ولكن الإنصاف أنّ هذا أيضاً نشأ من عدم التأمّل فی أخبار الباب، أمّا المشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب والسنّة فلأنّها على قسمين: قسم لا ربط له بما نحن فيه، أی بباب التعارض، بل إنّه وارد فی مطلق ما يكون مخالفاً للكتاب، وقسم آخر ورد فی خصوص باب التعارض، والتعبير ب «أنّه زخرف» أو «باطل» أو غيرهما ورد فی خصوص القسم الأوّل لا الثانی. فإنّ من القسم الأوّل: ما رواه السكونی عن أبی عبداللَّه عليه السلام قال: «قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: أنّ على كلّ حقّ حقيقة وعلى كلّ صواب نوراً، فما وافق كتاب اللَّه فخذوه وما خالف كتاب اللَّه فدعوه» «۱». ومنها: ما رواه أيّوب بن راشد عن أبی عبداللَّه عليه السلام قال: «ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» «۲». ومنها: ما رواه أيّوب بن الحرّ قال: سمعت أبا عبداللَّه عليه السلام يقول: كلّ شیء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكلّ حديث لا يوافق كتاب اللَّه فهو زخرف» «۳». ومنها: ما رواه هشام بن الحكم وغيره عن أبی عبداللَّه عليه السلام قال: «خطب النبی صلى الله عليه و آله بمعنى وقال: أيّها الناس ما جاءكم عنّی يوافق كتاب اللَّه فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب اللَّه فلم أقله» «۴». انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۰۰ ومنها: ما ورد فی تفسير العياشی عن سدير قال: «قال أبو جعفر وأبو عبداللَّه عليهما السلام: لا تصدّق علينا إلّاما وافق كتاب اللَّه وسنّة نبيّه صلى الله عليه و

آله» «١». فتلاحظ أنّ جميعها واردة فى كلّ خبر يكون مخالفاً للكتاب والسنّة ولا ربط لها بباب الخبرين المتعارضين، وحينئذٍ يكون المراد من المخالفة فيها هى المخالفة على نحو التباين لا العموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد، فإنّا نقطع بورود مخصّصات أو مقيّدات كثيرة لعمومات الكتاب وإطلاقاتها فى الأخبار الظنّية المعتبرة. ومن القسم الثانى (الذى هو خالٍ عن تلك التعبيرات) المقبولة والمرفوعة. وما رواه عبدالرحمن بن أبى عبداللَّه عن الصادق عليه السلام (وقد مرّ ذكرها فى الطائفة الثانية من أخبار المرجّحات). وليس فى شيء منها واحد من تلك التعبيرات الظاهرة فى عدم الحجّية، فيكون المراد من المخالفة فيها المخالفة لظهور الكتاب لا لنصّه وصريحه. وممّا يشهد عليه وقوع الترجيح بموافقة الكتاب فى المقبولة بعد الترجيح بالشهرة أنّ معنى تقديمه عليه هو الأخذ بالخبر المشهور المجمع عليه وإن كان مخالفاً للكتاب والسنّة، فلو كان المراد من المخالف للكتاب والسنّة هو المخالف لنصّهما وصريحهما لم يجز الأخذ به ولو فرض كونه مشهوراً مجمعاً عليه عند الأصحاب كما لا يخفى. كما يشهد عليه أيضاً فرض الراوى فى المقبولة موافقة كلا الخبرين للكتاب بقوله: «إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنّة» فإنّه إذا كان المراد من المخالفة المخالفة على نحو التباين فلا معنى لأن يكون كلّ من الخبرين المتعارضين المتباينين موافقاً لكتاب اللَّه. ويشهد عليه ثالثاً وقوع الترتيب بين الترجيح بموافقة الكتاب والترجيح بمخالفة العامّة فى المقبولة أيضاً، فإنّ اعتبار الترتيب لا يلائم عدم الحجّية كما لا يخفى. وبالجملة ليس المراد من المخالفة للكتاب فى أخبار الترجيح هى المخالفة لنصّ الكتاب وصريحه، بل المراد منها بقرينة هذه الشواهد الثلاثة هى المخالفة لظهوره. وبهذا يظهر الجواب عن الأمر الثانى فى كلامه (وهو عدم شمول أدلّة اعتبار السند انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٠١ والظهور للخبر المخالف للكتاب والسنّة) فإنّه إذا كان المراد من المخالفة هو المخالفة لظاهر الكتاب فالصدور أو الظهور فى الخبر المخالف ممّا لا وجه له (لوهنه بعد القطع بصدور أخبار كثيرة مخالفة لظاهر الكتاب تخصيصاً كما مرّ بيانه). هذا كلّه بالنسبة إلى الأخبار المشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب. وأمّا المشتملة على الترجيح بمخالفة العامّة (وإليه يرجع الترجيح بمخالفة ميل الحكّام كما مرّ) فكذلك ليست من قبيل تمييز الحجّة عن اللّاحجّة لأنّه لا ريب فى أنّ المراد من الموافقة للعامّة أو المخالفة لهم إنّما هى موافقة بعضهم، أو مخالفة بعضهم لما ورد فى ذيلها من فرض موافقة كلا الخبرين لهم، حيث لا معنى لأن يكون كلّ من الخبرين المتضادّين موافقاً لجميع العامّة، ولا إشكال فى أنّ الخبر الذى يوافق بعضهم لا يحمل على التقيّة حتّى يكون من قبيل اللّاحجّة. هذا مضافاً إلى أنّ عدم حجّيته لا يلائم الترتيب الواقع فى المقبولة أيضاً. ٧- ما يرجع من جهة إلى التأييد للوجه السابق، وهو أنّ ما ذكرنا (من كون أخبار الترجيح فى مقام تمييز الحجّة عن اللّاحجّة لا فى مقام ترجيح الحجّة عى الحجّة) ممّا يقتضيه التوفيق بين أخبار الترجيح وبين إطلاقات التخيير، فإنّ مقتضى الجمع بينهما إمّا حمل أخبار الترجيح على ما ذكرنا أو حملهما على الاستحباب، لأنّه لو لم نوفّق بينهما هكذا بل وفّقنا بينهما بتقييد إطلاقات التخيير بأخبار الترجيح (كما فعله المشهور) لزم التقييد فى نفس أخبار الترجيح أيضاً (لما مرّ من اختلافها على طوائف) مع أنّها آبية عنه جدّاً، وكيف يمكن تقييد مثل «ما جاءكم يخالف كتاب اللَّه فلم أقله» أو «زخرف» أو «باطل» بما إذا لم يكن أحدهما أشهر روايةً بحيث لو كان أحدهما أشهر أخذنا به ولو خالف الكتاب. وقد ظهر ممّا ذكرنا فى الجواب عن الوجه السابق الجواب عن هذا الوجه أيضاً، فإنّ هذه التعبيرات (من الزخرف والباطل ولم أقله) ليس منها فى أخبار الترجيح عين ولا أثر، وإنّما هى فى الأخبار الناهيّة عن الخبر المخالف للكتاب والسنّة ولو لم يكن له معارض، وأمّا رواية الحسن بن الجهم «١» المشتملة على بعض هذه التعبيرات فهى ضعيفة بالارسال. انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٠٢ إلى هنا تمّ الكلام عن الدليل الأوّل على مقالة المشهور (وجوب اعمال المرجّحات) وهو فى الواقع يرجع إلى ظهور الأمر بالترجيح الوارد فى أخبار الترجيح فى الوجوب.

الثانى: دعوى الإجماع على لزوم الأخذ بالخبر الراجح

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ «دعوى الإجماع مع مصير مثل الكلينى رحمه الله إلى التخيير وهو فى عهد الغيبة الصغرى

ويخالط النوّاب والسفراء- قال فى ديباجة الكافى ولا- نجد شيئاً أوسع ولا- أحوط من التخيير- مجازفة». ولكن الإنصاف أنّ كلام الكلينى رحمه الله فى الديباجة يوافق الإجماع فإنّه قال فيها ما لفظه (على حكاية صاحب الوسائل): اعلم ياأخى أنّه لا يسع أحد تمييز شىء ممّا اختلفت الرواية فيه عن العلماء برأيه إلّاما أطلقه العالم عليه السلام بقوله: «اعرضوهما على كتاب اللَّه عزّوجلّ فما وافق كتاب اللَّه عزّوجلّ فخذوه، وما خالف كتاب اللَّه فردّوه» وقوله عليه السلام: «دعوا ما وافق القوم فإنّ الرشد فى خلافهم» وقوله عليه السلام: «خذوا بالمجمع عليه فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ونحن لا نعرف من ذلك إلّاأقلّه، ولا نجد شيئاً أحوط ولا أوسع من ردّ علم ذلك كلّه إلى العالم عليه السلام وقبول ما وسع من الأمر فيه بقوله عليه السلام: بأيّهما أخذتم من باب التسليم وسعكم» «۱». ومن المعلوم أنّه ليس مراده من قوله «ونحن لا- نعرف من ذلك إلّاأقلّه» عدم وجوب العمل بما ذكر من أخبار الترجيح ولزوم ردّها إلى أهلها حتّى فى تلك الموارد القليلة على نحو السالبة الكلّية، بل الظاهر أنّ مراده عدم معرفة مصاديق هذه المرجّحات لا عدم وجوب العمل بها عند معرفة مصاديقها، هذا أوّلًا. وثانياً: أنّ كلام الكلينى هذا صدر منه فى الواقع لشبهة حصلت له فإنّا لا نقبل قلّة موارد الترجيح بالمرجّحين المذكورين فى كلامه. فالصحيح فى المناقشة أنّ مثل هذا الإجماع مدركىّ لا اعتبار به.

الثالث: حكم العقل بوجوب ترجيح ذى المزيّة

اشارة

وذلك بدعوى أنّه لو لم يجب ترجيح ذى المزيّة لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح عقلًا بل ممتنع قطعاً. واجيب عنه أو يمكن أن يجاب عنه أوّلًا: بإشكال صغروى، وهو إنّا نقبل وجوب ترجيح ذى المزية كبرويّاً ولكن فيما إذا كانت المزية موجبة لتأكّد ملاك الحجّية بنظر الشارع لا مطلقاً، إذ من الممكن أن تكون المزية بالنسبة إلى ملاك الحجّية هى كالحجر فى جنب الإنسان، ومعه لا يكاد يجب الترجيح، بل الترجيح بها ترجيح بلا مرجّح، وهو قبيح عقلًا كترجيح المرجوح على الراجح عيناً. وثانياً: سلّمنا إيجاب المزيّة تأكّداً فى ملاك الحجّية، ولكنّه فيما إذا أُوجبت التأكّد على حدّ الإلزام لا على حدّ الاستحباب، وبعبارة اخرى: إنّا لا نقبل قبح ترجيح المرجوح على الراجح مطلقاً، ولا يخفى أنّ هذا إشكال فى كلّية الكبرى. وثالثاً: بما أورده المحقّق الخراسانى رحمه الله على إضراب المستدلّ من الحكم بالقبح إلى الامتناع، وحاصله: أنّ ترجيح المرجوح على الراجح فى الأفعال الاختياريّة كاختيار أحد الكأسين لشرب الماء مثلًا مع كونه دون صاحبه فى المزايا والجهات المحسنة بلا داع عقلائى هو أمر قبيح عقلًا وليس بممتنع أبداً، وذلك لجواز وقوعه من غير الحكيم خارجاً بلا إستحالة له أصلًا، فإنّ الممتنع هو تحقّق الشىء بلا علّة وسبب، وليس ترجيح المرجوح كذلك، إذ يكفى إرادة الفاعل المختار علّة له وسبباً، نعم يستحيل وقوع ذلك من الحكيم تعالى بالعرض بعد فرض كونه حكيماً لا يرتكب القبيح أبداً. أقول: إنّ كلامه رحمه الله هنا أقوى شاهد على بطلان ما ينسب إليه فى مبحث الطلب والإرادة ومبحث التجرّى من الميل إلى إعتقاد الجبر، فتدبّر. بقى هنا امور:

الأمر الأوّل: الاقتصار على المرجحات المنصوصة وعدمه

(وهى الشهرة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة كما مرّ) أو يتعدّى منها إلى غيرها انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۰۴ (كموافقة الأصل أو موافقة الإجماع المنقول)؟ فيه قولان: ۱- جواز التعدّى وهو ما ذهب إليه الشيخ الأعظم رحمه الله ومن تبعه، بل إنّه قال: ادّعى بعضهم ظهور الإجماع وعدم ظهور الخلاف فيه بعد أن حكى الإجماع عليه عن جماعة. ۲- عدم جواز التعدّى وهو ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى الكفاية، وتبعه المحقّق النائينى وبعض الأعاظم فى رسائله. واستدلّ القائلون بالتعدّى بوجوه أربعة: الوجه الأوّل: التعليل الوارد فى ذيل المقبولة فى مقام الترجيح بالشهرة بالأخذ بالمشهور وترك الشاذّ النادر بقوله عليه السلام «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه». بأن يقال: إنّ تعليله بعدم الريب فى المشهور يدلّ على مرجّحية كلّ شىء يكون موجباً لأقلّية الريب فيما له المزية

بالنسبة إلى مقابله سواء كان من المرجّحات المنصوصة أو لم يكن، وذلك من جهة أنّه لا يمكن أن يكون المراد نفى الريب بقول مطلق حتّى يكون مساوقاً للعلم بالصدور، فيكون خارجاً عن محلّ البحث وداخلًا فى تمييز الحجّة عن اللّاحجّة، بل يكون خلاف مفروض السائل فى ذيل الرواية من كون كليهما مشهورين، لأنّه لا معنى لأن يكون كلّ من الخبرين المتعارضين ممّا لا ريب فيه بقول مطلق أى قطعى الصدور، فالمراد بنفى الريب نفيه بالنسبة إلى الآخر بواسطة شهرته بين المحدّثين والأصحاب ولا إشكال فى أنّ هذا المعنى إذا كان هو التعليل للترجيح يمكن أن يوجد مثله فى المزايا والمرجّحات غير المنصوصة فيجب التعدّى إليه. واجيب عنه: بأنّ الظاهر من هذه الكلمة (بمقتضى ظهور لا النافية للجنس فى نفى الجنس والطبيعة) هو نفى الريب بقول مطلق، أى الريب مطلقاً وبجميع مراتبه منفى، فإنّ الخبر إذا كان مشهوراً بين الرواة فى الصدر الأوّل وكان مجمعاً عليه عندهم فهو ممّا يطمئن بصدوره على نحو صحّ أن يقال عرفاً أنّه ممّا لا ريب فيه، ولا بأس بالتعدّى عن مثل هذه المزيّة إلى كلّ مزيّة توجب ذلك عيناً ولا نأبى عن ذلك. إن قلت: إنّ هذا موجب للخروج عن محلّ الكلام ومخالف لفرضهما مشهورين. قلنا: غاية ما يستفاد من الشهرة هنا نفى الريب فى صدور الرواية، ولا مانع من تعارضهما بعد كون الدلالة أو جهة الصدور فيهما ظنّياً، فمثل هاتين الروايتين غير خارجتين عن محلّ الكلام. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۰۵ الوجه الثانى: الترجيح بالأصدقية فى المقبولة والأوثقية فى المرفوعة فإنّ اعتبار هاتين الصفتين ليس إلّالترجيح الأقرب إلى مطابقة الواقع، أى مناط الترجيح بهما هو الأقربيّة إلى الصدور، ففى كلّ مورد تحقّق هذا المناط يكون موجباً للترجيح سواء كان من المرجّحات المنصوصة أو لم يكن. واجيب عنه أوّلًا، بأنّ هذا ليس إلّاالظنّ بأنّ المناط هى الأقربيّة إلى الصدور (وتنقيح المناط ما لم يكن قطعيّاً لا اعتبار به) لأنّه من الممكن أن يكون الترجيح بهما لخصوصية فيهما لا لصرف كونهما أقرب إلى الصدور، وبعبارة اخرى: أنّ مجرّد جعل شىء (فيه جهة الإراءة والكشف) حجّة كخبر الصادق أو الثقة أو جعله مرجّحاً كالأصدقيّة والأوثقيّة، لا دلالة فيه على أنّ الملاك فيه بتمامه جهة إراءته على نحو نقطع بذلك ونتيقّن به حتّى يكون من باب تنقيح المناط القطعى ويجوز التعدّى عن مورد النصّ، وذلك لاحتمال دخل خصوصيّة ذلك الشىء فى حجّيته أو مرجّحيته لا جهة إراأته فقط. وثانياً: بأنّه سلّمنا إحراز أنّ المناط هو الأقربيّة إلى الصدور، ولكنّه لا ريب فى أنّ للأقربيّة مراتب مختلفة، ولعلّ جعل الأصدقيّة والأوثقيّة مرجّحاً للخبر كان لأجل أنّ لهما درجة خاصّة من الأقربيّة التى لا يمكن إحرازها فى غيرهما. وثالثاً: أنّ الترجيح بهاتين الصفتين لا يوجد إلّافى المقبولة والمرفوعة، وقد مرّ أنّ المرفوعة لا سند لها، وأمّا المقبولة فهذا المرجّح فيها ناظر إلى حال القضات لا الرواة لأنّها تقول: «الحكم ما حكم به ...» وهذا مختصّ بباب الحكومة والقضاء، ولا ربط له بباب تعارض الخبرين. الوجه الثالث: التعليل الوارد فى الأخذ بما يخالف العامّة بأنّ «الرشد فى خلافهم» حيث إنّه يدلّ على وجوب ترجيح كلّ ما كان معه أمارة الحقّ والرشد، وترك ما فيه مظنّة خلاف الحقّ والصواب. ويمكن أن يجاب عنه: بأنّه لم ترد هذه الفقرة بصورة التعليل فى روايات الباب، فإنّ الوارد فى المقبولة هو قوله «ما خالف العامّة ففيه الرشاد» ومن الواضح أنّ هذا ليس من قبيل انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۰۶ منصوص العلّة، نعم وروده بصورة التعليل إنّما هو فى مرسلة الكلينى «۱» فى ديباجة الكافى، والاعتماد عليها مشكل، لا سيّما بعد احتمال كونها مأخوذة عن المقبولة مع النقل بالمعنى. هذا مضافاً إلى أنّ المراد من كون الرشد فى خلافهم هو الاحتمال الغالب فى الخبر الموافق من حيث التقيّة، ولكن حيث لا يعلم مقدار الغلبة هنا لا يمكن التعدّى إلى غيره ممّا لم يحرز فيه المقدار المذكور. وذكر المحقّق الخراسانى رحمه الله احتمالًا آخر فى معنى هذا التعليل لا يمكن المساعدة عليه، وهو أن يكون الرشد فى نفس المخالفة لهم لحسنها ورجحانها موضوعياً. ووجه عدم المساعدة أنّ هذا الاحتمال بعيد عن ظاهر الحديث غاية البعد، فإنّ معناه أن يكون لمجرّد المخالفة معهم موضوعيّة مع أنّ الرشد فى اللغة ما يقابل الغىّ كما فى الصحاح، فهو بمعنى الوصول إلى المقصد والإهتداء فى الطريق كما يشهد عليه قولهم للمسافر «راشداً مهدياً» بل قوله تعالى: «وَهَيِءْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَداً» «۲» فى قصّة أصحاب الكهف. وأجاب المحقّق النائينى رحمه الله عن الاستدلال بهذا الحديث لجواز التعدّى بأنّ «التعليل لا ينطبق على ضابط منصوص العلّة» ولا يصلح أن يكون كبرى كلّية، لأنّ ضابط منصوص العلّة هو أن تكون العلّة على وجه يصحّ ورودها والقائها إلى المكلّفين إبتداءً بلا ضمّ المورد إليها كما فى قوله: «الخمر حرام لأنّه مسكر» فإنّه

يصحّ أن يقال «كلّ مسكر حرام» بلا ذكر الخمر، وهذا بخلاف قوله عليه السلام «فإنّ الرشد فى خلافهم» فإنّه لا يصحّ أن يقال: «خذ بكلّ ما خالف العامّة» لأنّ كثيراً من الأحكام الحقّة توافق قول العامّة» «۳». ولكن يرد عليه أيضاً أنّ الكبرى الكلّية المأخوذة من هذا الحديث ليس «خذ بكلّ ما خالف العامّة» حتّى يناقش فيه بما ذكر، بل المستفاد منه: «كلّ خبرين أحدهما موافق للعامّة والآخر مخالف لهم فخذ بالخبر المخالف» وهذه كبرى كلّية يمكن الالتزام بها بلا ريب. وأجاب المحقّق الحائرى رحمه الله عن الاستدلال بهذا الدليل بما حاصله: أنّ هذا التعليل لا انوار الأصول، ج‌۳، ص: ۵۰۷ يدلّ إلّاعلى أنّ الخبر الذى يكون معه هذا المرجّح يؤخذ به لكونه معه أقرب إلى الواقع فى نظر الشارع لا فى نظر الناظر، ومن المعلوم أنّه لا يصحّ لنا التعدّى إلى كلّ خبر يكون معه شىء يرجّح فى نظرنا مطابقته للواقع «۱». ويمكن الجواب عنه أيضاً بأنّ المدّعى جواز التعدّى إلى كلّ مزية توجب لنا العلم بكون ذيّها أقرب إلى الواقع وهو علم طريقى لا- يمكن للشارع مخالفته. فالصحيح فى المناقشة فى الحديث ما ذكرنا من الإشكال السندى والدلالى. الوجه الرابع: ما ذكره الشيخ الأعظم رحمه الله فى رسائله ولم يأت به المحقّق الخراسانى فى الكفاية لضعفه عنده، وهو النبوى المعروف «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك» ببيان أنّ من المعلوم كون المراد من عدم الريب هو عدم الريب بالإضافة إلى الآخر لا عدم الريب مطلقاً وإلّا كان مقابله ممّا لا ريب فى بطلانه. والجواب عنه: أنّ الظاهر من هذا الحديث أيضاً عدم الريب مطلقاً، وحينئذٍ يخرج عمّا نحن فيه ويدخل فى الشبهة البدوية التحريميّة، ولذلك استدلّ به الأخباريون على وجوب الاحتياط فى الشبهات التحريميّة، ويشهد على هذا المعنى ما ورد فى ذيل الحديث على نقل الكراجكى فى كنز العمّال (على ما حكى عنه) وهو قوله صلى الله عليه و آله: «فإنّك لن تجد فقد شىء تركته للّه عزّوجلّ» حيث إنّ المناسب لهذا التعليل أن يكون المراد من ما يريبك هو الشبهات البدوية، ومن ما لا يريبك هو الاحتياط فى هذه الشبهة برجاء ثوابه تعالى. هذا- مضافاً إلى إرساله. إلى هنا ظهر عدم تمامية شىء ممّا استدلّ به القائلون لجواز التعدّى. وأمّا القائلون بعدم جواز التعدّى فاستدلّوا بأنّه هو مقتضى الأصل والقاعدة، وهى إطلاقات التخيير، حيث إنّها تقتضى التخيير فى كلّ حال إلّاما خرج بالدليل، وما خرج بالدليل إنّما هو ذو المزيّة بالمزايا المنصوصة فقط. ويمكن تأييده بما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله بعنوان الدليل، وهو أنّه لو وجب التعدّى عن المرجّحات المنصوصة إلى كلّ مزية توجب أقربية ذيّها إلى الواقع لبيّن الإمام عليه السلام من الأوّل بنحو الضابطة الكلّية أنّه يجب الأخذ بالأقرب من الخبرين إلى الواقع من دون حاجة إلى ذكر انوار الأصول، ج‌۳، ص: ۵۰۸ تلك المرجّحات المخصوصة واحداً بعد واحد كى يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرّة بعد مرّة. هذا- مضافاً إلى أنّه لو وجب التعدّى لم يأمر الإمام عليه السلام فى آخر المقبولة بعد ما فرض السائل تساوى الطرفين فى جميع ما ذكر من المرجّحات المنصوصة بالأرجاء حتّى تلقى إمامك، بل كان يأمره بالترجيح بسائر المرجّحات الموجبة لأقربية أحدهما إلى الواقع. هذا كلّه فى الأمر الأوّل.

الأمر الثانى: ميزان التعدى من المرجّحات المنصوصة وعدمه

بناءً على جواز التعدّى من المزايا المنصوصة هل يتعدّى إلى خصوص المزيّة الموجبة للأقربية إلى الواقع (أى الظنّ بالصدور) أو الموجبة لإقوائيّة المتن والمضمون (أى الظنّ بمطابقة المحتوى للواقع) أو يتعدّى إلى كلّ مزيّة للخبر ولو لم يوجب الإقربيّة أو الإقوائيّة؟ ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى استناداً إلى ما ادّعاه من أنّ المزايا المنصوصة على ثلاثة أقسام: قسم منها يوجب الأقربيّة إلى الواقع، وهو الأصدقية والأوثقية ومخالفة العامّة، وقسم منها يوجب الإقوائيّة فى المضمون، وهو موافقة الكتاب، وقسم ثالث لا يوجب شيئاً منهما كالأورعيّة والأفقهيّة، فإذا كان فى المزايا ما لا يوجب شيئاً من الإقوائيّة والأقربيّة فلا وجه للتعدّى إلى خصوص ما يوجب إحديهما بل نتعدّى إلى كلّ مزية ولو لم تكن موجبة لإحديهما أصلًا. ولكن الصحيح رجوع جميع المزايا إلى الأقربيّة إلى الواقع، أمّا ما يوجب إقوائيّة المضمون فلأنّه إذا كان مضمون أحد الخبرين أقوى من الآخر- كما إذا كان مطابقاً لكلام اللّه تعالى- لكان موجباً لإقوائيّة الظنّ بصدوره عن المعصوم أيضاً، ولذلك قد يجعل علوّ مضامين الأحاديث دليلًا على صحّة صدورها

كما ذكره شيخنا الأنصارى رحمه الله فى بعض كلماته فى حديث «وأمّا من كان من الفقهاء ...» فقال: «إنّه يلوح منه آثار الصدق» وكما أنّ بعض أساتيذنا العظام (وهو المحقّق البروجردى رحمه الله) أيضاً كان يستدلّ على أقربيّة صدور أدعية الصحيفة السجّادية الشريفة بقوّة محتواها وعلوّ مضامينها، وكما يقال ذلك فى خطب نهج البلاغة ورسائله وأنّ علوّ مضامينها يدلّ على صدورها عن الإمام عليه السلام وإن كان كثيراً منها من المراسيل. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۰۹ وأمّا القسم الثالث فلأنّ الورع عبارة عن الكفّ عن محارم اللّه، ومنها الكذب والإفتراء، والإنسان الأورع يكون احتياطه ومحافظته على التكلّم أكثر من غيره غالباً، فيكون أصدق من غيره كذلك، وهكذا الأفقهيّة فإنّ الأفقه يكون أخذه من الإمام عليه السلام أتقن وأحسن من غيره، هذا مضافاً إلى أنّ كلًّا من الأورعيّة والأفقهيّة فى المقبولة هى من مرجّحات الحاكم (كالأعدليّة والأصدقيّة) لا من مرجّحات الراوى. وعلى ما ذكرنا إنّما يمكن التعدّى من المزايا المنصوصة (لو قلنا به) إلى كلّ مزيّة توجب قوّة ذيّها من حيث دليليته وطريقيّته إلى الواقع.

الأمر الثالث: شمول التخيير أو الترجيح لموارد الجمع العرفى وعدمه

وبعبارة اخرى هل يجوز إعمال المرجّحات فى موارد العام والخاصّ، والمطلق والمقيّد أيضاً، أو لا؟ المشهور والمعروف أنّه يختصّ بغير موارد الجمع العرفى، بل قال الشيخ الأعظم رحمه الله: «وما ذكرناه كأنّه ممّا لا خلاف فيه كما استظهره بعض مشايخنا المعاصرين، ويشهد له ما يظهر من مذاهبهم فى الاصول وطريقتهم فى الفروع». ولكن من العجب أنّه نسب إلى الشيخ الطوسى رحمه الله فى بعض كلماته فى الاستبصار والعدّة، وإلى المحقّق القمّى فى مباحث العام والخاصّ من القوانين أنّ أعمال المرجّحات يقدّم على الجمع العرفى. والصحيح ما ذهب إليه المشهور (بل يلزم من العمل بما نسب إلى شيخ الطائفة رحمه الله فقه جديد كما سيأتى) وعمدة الدليل عليه أمران: الأوّل: أنّه لا تعدّ موارد الجمع العرفى من قبيل المتعارضين، فلا يصدق عنوان التعارض والاختلاف عليها عند العرف، فلا يجرى عليها أحكام التعارض. الثانى: أنّ إعمال المرجّحات فى موارد العام والخاصّ والمطلق والمقيّد يلزم منه ما لا يلتزم به فقيه، لمخالفته لضرورة الفقه، فإنّ من الضرورى تخصيص العمومات الكثيرة وتقييد الإطلاقات العديدة فى الكتاب والسنّة بالأخبار الخاصّة، مثلًا قوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تخصّص بجميع أدلّة شرائط صحّة البيع والخيارات وشرائط المتبايعين والعوضين، وهكذا انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱۰ قوله تعالى: «وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنْ الصَّلَاةِ» فإنّه خصّص بأدلّه شرائط التقصير فى السفر وهى كثيرة، وقوله تعالى: «وَأَخَوَاتُكُمْ مِنْ الرَّضَاعَةِ». بأدلّة خاصّة لشرائط نشر الحرمة بالرضاع، إلى غير ذلك من أشباهها، فلو جوّزنا اعمال المرجّحات بالنسبة إلى العام والخاصّ والمطلق والمقيّد وفرضنا كون العام فى مثل هذه الموارد ذا المزيّة كان اللازم رفض جميع هذه المخصّصات، ولا ريب فى استلزامه لفقه جديد غير ما نعرفه. والإنصاف أنّه لم يقل به شيخ الطائفة أيضاً، حيث إنّ قوله فى أوّل الاستبصار: «وإن كانا متساويين فى العدالة والعدد وهما عاريان من جميع القرائن التى ذكرناها نُظر فإن كان متى عمل بأحد الخبرين أمكن العمل بالآخر على بعض الوجوه وضرب من التأويل كان العمل به أولى من العمل بالآخر الذى يحتاج العمل به إلى طرح الخبر الآخر لأنّه يكون العامل به عاملًا بالخبرين معاً» «۱» (ونظير هذا عبارته فى عدّة الاصول) «۲» الظاهر فى لزوم الجمع بين الخبرين متى أمكن، وإن وقع فى عبارته بعد ذكر المرجّحات من حيث الترتيب، ولكنّه لا يدلّ على المقصود، لأنّ مراده من الجمع فى هذه العبارة إنّما هو الجمع التبرّعى الذى لا شاهد له من العرف، فهو فى الواقع قدّم الجمع التبرّعى على التخيير بناءً على ما اختاره من المبنى، فكأنّه يقول: بعد إعمال المرجّحات تصل النوبة إلى الجمع التبرّعى ثمّ إلى التخيير خلافاً لمذهب المشهور حيث لا قيمة لمثل هذا الجمع عندهم فتصل النوبة إلى التخيير بعد عدم المرجّحات. ويشهد على هذا كلامه فى مبحث العام والخاصّ فى عدّة الاصول: «قد يستشكل (فى التخصيص) بأنّ الأخبار قد وردت فى تقديم ما هو مخالف العامّة وموافق الكتاب، وهذا يقتضى تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامّة. وفيه: أنّ البحث منعقد لملاحظة العام والخاصّ من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرجّحات الخارجيّة إذ قد يصير التجوّز فى الخاصّ أولى من التخصيص فى العام من جهة مرجّح خارجى» «۳». انوار الأصول، ج۳،

ص: ۵۱۱ فإنّ ذيل كلامه هذا شاهد على أنّ نظره فى تقديم العام على الخاصّ مختصّ بموارد وجود قرينة خارجيّة على تجوّز الخاصّ كما إذا قامت قرينة خارجيّة على حمل الخاصّ على الاستحباب، ولا إشكال فى وجوب تقديم العام وعدم جواز تخصيصه بالخاصّ حينئذٍ.

الفصل الثالث: فى انقلاب النسبة

كلّ ما مرّ من أبحاث التعارض كانت فيما إذا كان التعارض بين دليلين، وأمّا إذا كان بين الزائد عليهما فهو على قسمين: تارةً لا يوجب تقديم إحدى الخصوصيات إنقلاب النسبة بين العام والخاصّ الآخر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم النحويين» وقال أيضاً: «لاـ تكرم الصرفيين». واخرى يوجب تقديم إحديها انقلاب النسبة، كما إذا قال: «لا تكرم الفسّاق منهم» وقال أيضاً: «لا تكرم النحويين» حيث إنّ تقديم التخصيص بالأوّل يوجب انقلاب النسبة بين «أكرم العلماء» و «لا تكرم النحويين» من العموم المطلق إلى العموم من وجه، فإنّ النسبة بين العلماء العدول والنحويين هى العموم من وجه كما لا يخفى. والبحث هيهنا فى انقلاب النسبة السابقة على التخصيص بإحدى الخصوصيّات إلى النسبة اللاحقة به وعدمه، والمحكى عن المحقّق النراقى أنّه ذهب إلى الانقلاب وقال بلزوم ملاحظة النسبة اللاحقة. والصحيح أنّ النزاع إنّما يتصوّر فيما إذا كان الخاصّان منفصلين، وأمّا إذا كان أحدهما متّصلًا فلا إشكال فى انقلاب النسبة، أى لزوم ملاحظة النسبة بين العام المخصّص بالمتّصل والخاصّ الآخر المنفصل، والظاهر أنّ نظر المحقّق النراقى رحمه الله أيضاً إلى هذا القسم، إذ إنّ مفروض كلامه (على ما حكى عنه فى كلمات الشيخ الأعظم رحمه الله) هو ما إذا كان أحد الخاصّين لبّياً كالإجماع ونحوه الذى هو بمنزلة المخصّص المتّصل. وكيف كان، فهل تنقلب النسبة فيكون اللازم ملاحظة تاريخ الخاصّين وتخصيص العام أوّلًا بما هو الأقرب زماناً ثمّ بالأبعد، أو لا ينقلب فلا حاجة إلى ملاحظة تاريخهما؟ ولابدّ فى الجواب من الإشارة إلى أمرين: انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱۲ أحدهما: هل التخصيص يتعلّق بالإرادة الجدّية، أو الإرادة الاستعماليّة؟ وتوضيحه: أنّ للفظ إرادتين: إرادة استعماليّة وهى ما يستعمل فيه اللفظ، وإرادة جدّية وهى ما يكون المقصود من الاستعمال، والسؤال هنا هو أنّ متعلّق التخصيص هل هو الإرادة الجدّية، أو الإرادة الاستعماليّة؟ المعروف والمشهور أنّه يتعلّق بالإرادة الجدّية، ولذلك لا يلزم منه مجاز، لأنّ باب المجاز والحقيقة باب اللفظ وما استعمل فيه اللفظ لا المعنى والمراد، وقد مرّ البحث عنه تفصيلًا فى مباحث العام والخاصّ تحت عنوان «التخصيص بالمنفصل إنّما هو فى الإرادة الجدّية لاـ الإرادة الاستعماليّة» وهو المختار هناك. ثانيهما: هل المعيار فى تعارض الدليلين هو الإرادة الاستعماليّة أو الإرادة الجدّية؟ لا إشكال فى أنّ الميزان فى التعارض إنّما هو الإرادة الاستعماليّة، لأنّ الدليلين يتعارضان ويتضادّان فى ظهورهما الاستعمالى واللفظى كما هو واضح. ثمّ بعد ملاحظة هاتين النكتتين يظهر لنا أنّه لا وجه لانقلاب النسبة، لأنّ تخصيص العام بالخاصّ الأوّل إنّما هو فى الإرادة الجدّية ولا ربط له بالإرادة الاستعماليّة، وحينئذٍ يبقى الظهور الاستعمالى للعام على حاله الذى كان هو المعيار فى التعارض، ولابدّ بعد التخصيص بالخاصّ الأوّل من ملاحظة النسبة بين الخاصّ الثانى وهذا الظهور الاستعمالى للعام الباقى على قوّته. والذى يؤيّد ذلك هو سيرة الفقهاء العمليّة فى الفقه، فإنّهم لا يلاحظون تاريخ الخصوصيّات ولا يقدّمون التخصيص بأحد الخاصّين على التخصيص بالخاصّ الآخر بل يخصّصون العام بكليهما فى عرض واحد. نعم، قد يستثنى منه ما إذا كانت المخصّصات بمقدار من الكثرة يوجب الاستهجان عرفاً، فيكون النسبة بين الخصوصات والعام من قبيل المتباينين، فربّما يكون طريق الجمع فيه إسقاط العام عن ظهوره فى الوجوب أو الحرمة وحمله على الاستحباب أو الكراهة. ثمّ إنّ جماعة من الأعلام أشاروا إلى أمرين آخرين: أحدهما: هو البحث عن مسألة الضمان فى عارية الذهب والفضّة التى هى من موارد تعارض أكثر من دليلين ومن مصاديقه وتطبيقاته، ولكننا نتركه إلى محلّه فى الفقه لأنّه بحث فقهى خاصّ لاـ يليق إلّابالفقه كما لا يخفى على الخبير. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱۳ وثانيهما: ما ذكره بعض الأعلام مفصّلًا من الأنواع المختلفة لتعارض أكثر من الدليلين والصور العديدة لكلّ نوع منها، ولكنّه أيضاً لا طائل تحته بعد قبول عدم انقلاب النسبة مطلقاً كما هو الحقّ.

الفصل الرابع: فی ترتیب المرجّحات

هل تعتبر مراعاة الترتیب بین المرجّحات أو لا؟ وعلی فرض لزومها أیّتها تتقـدّم وأیّتها تتأخّر؟ فیه ثلاثة أقوال: ۱- ما ذهب إلیه صاحب الکفایـة، وهو عـدم اعتبارها بناءً علی القول بالتعـدّی من المزایا المنصوصـة وإناطـة الترجیـح بالظنّ أو بالأقربیة إلی الواقع، فإن حصـل أحـدهما فی جـانب فهو المتقـدّم، وإن حصـل فی کلیهما فیتخیّر. نعم، لو قیل بالاقتصار علی المزایا المنصوصـة فلها وجه. ۲- ما ذهب إلیه شیخنا الأعظم والمحقّق النائینی رحمه الله من لزوم مراعاة الترتیب. فإنّ المرجّحات علی ثلاثـة أقسام: المرجّحات السـندیة وهی ما ترجع إلی أصل الصدور کالشهرة وأعدلیّة الراوی أو أوثقیته، والمرجّحات الجهتیة وهی ما ترجع إلی جهة الصدور، أی التقیّة وعدمها، کمخالفة العامّة، والمرجّحات المضـمونیّة، وهی ما ترجع إلی المضـمون کموافقة الکتاب، فقال شـیخنا الأعظم رحمه الله بتقدیم الأوّل علی الثانی والثالـث، وقال المحقّق النائینی رحمه الله بتقدیم الأوّل علی الثانی، والثانی علی الثالث «۱». ۳- ما ذهب إلیه المحقّق الوحید البهبهـانی رحمه الله، وهو لزوم تقـدیم المرجّـح الجهتی علی الصـدوری، فلو کان أحـد المتعارضـین مخالفاً للعامّـة وکان الآخر موافقاً للشـهرة قـدّم ما یخالف العامّـة. أقول: لابـدّ من البحث أوّلًا علی ما یقتضـیه القواعـد الأوّلیـة، ثمّ علی ما یسـتظهر من الروایات الخاصّـة الواردة فی بـاب المرجّحـات، وکلمات القوم هنا مضـطربة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱۴ أمّا ما تقتضـیه القواعد فحاصل کلام الشـیخ الأعظم رحمه الله أنّ جهـة الصـدور متفرّعة علی أصل الصدور، فإذا کان الخبران المتعارضان مقطوعی الصدور کما فی المتواترین أو بحکم مقطوعی الصـدور فتصل النوبـة إلی المرجّـح الجهتی، وأمّا إذا کانا متفاضـلین من حیث الصـدور فیجب التعبّـد حینئـذٍ بالراجح صـدوراً، ولا تکاد تصل النوبـة إلی المرجوع صدوراً کی یلاحظ رجحانه جهة. وأورد علیه: بأنّه یسـتلزم اللغویة، لأنّ لازمه لزوم التعبّد بصدور الخبر المشـهور الموافق للعامّة، ولا معنی للتعبّد بصدور الخبر مع وجوب حمله علی التقیّة، إذ الحمل علی التقیّة یساوق الطرح، ولا یعقل أن تکون نتیجـة التعبّـد بالصـدور هی الطرح، فالحقّ أنّه لا ترتیب بین المرجّحات وأنّ الترجیـح بجمیعها یرجع إلی الصـدور. ولکن یمکن الجواب عنه: بأنّ معنی حجّیـة الخبر لیس التعبّـد والعمل به، بل معناه هو التعبّد به لولا المزاحم، وبعبارة اخری: المراد من حجّیـة کلاـ الخبرین هـو الحجّیـة الإقتضائیـة لاـ الحجّیـة الفعلیّـة، وهـذا المعنی حاصـل فی المقـام. أقول: الحقّ هو مـا اختـاره المحقّق الخراسـانی رحمه الله من عـدم الترتیب، وأنّ برهـان الفرعیّـة فی کلاـم الشـیخ الأـعظم رحمه الله لیس بتـامّ لأنّ المرجّحات الجهتیّـة أو المضـمونیّة وإن کانت متأخّرة عن المرجّحات الصدوریة بحسب الوجود الخارجی (لأنّ جهة الصدور أو المضمون فرع لأصل الصدور وعـارض علیه، ووجود المعروض سـابق علی وجود العارض) إلّاأنّه لا دخل له فی ما هو المهم فی المقام، فإنّ محلّ البحث فی ما نحن فیه هو الحجّیـة بمعنی ترتیب الأثر العملی، ولا ریب فی أنّ کلًا من الجهات الثلاثة شـرط فی الحجّیة والعمل، ومن أجزاء العلّة التامّة له فی عرض واحـد، ولا تقـدّم لأحدها علی غیره من هذه الجهة، أی من ناحیة العمل کما لا یخفی. هذا أوّلًا. وثانیاً: سـلّمنا اعتبار الترتیب ولکنّه علی مرحلتین لا ثلاث مراحل کما أشار إلیه المحقّق النائینی رحمه الله وقد مرّ آنفاً، فإنّ المرجّح المضـمونی یرجع إلی المرجّح الصـدوری لأنّ الوفاق مع الکتاب دلیل علی الصدور، والمخالفة معه دلیل علی عدم الصدور ولو ظنّاً. وأمّا القول الثالث: (وهو ما ذهب إلیه المحقّق الوحید البهبهانی رحمه الله) فاسـتدلّ له المحقّق الرشتی رحمه الله بأنّ التعبّد بالدلیل الموافق للعامّة مسـتحیل، لدوران أمره بین عـدم صدوره من انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱۵ أصـله وبین صـدوره تقیّـة، وهو علی کلا التقدیرین ممّا لا یعقل التعبّد به، وحینئذٍ کیف یقـدّم الأرجـح صـدوراً إذا کـان موافقـاً للعامّـة علی غیره وإن کـان مخالفاً للعامّـة کما قال به الشـیخ الأعظم رحمه الله؟ ثمّ قال: فاحتمال تقـدیم المرجّحات السـندیة علی مخالفـة العامّـة مع نصّ الإمام علیه السـلام علی طرح موافقهم من العجائب والغرائب التی لم یعهد صدورها من ذی مسکة فضلًا عمّن هو تالی العصمة علماً وعملًا، ثمّ قال: ولیت شعری أنّ هذه الغفلة الواضحة کیف صدرت منه مع أنّه فی جودة النظر یـأتی بمـا یقرب من شقّ القمر. ویمکن الجواب عنه أوّلًا: بـأنّ الخبر الموافق للعامّـة لیس دائراً بین احتمـالین بل الاحتمالـات فیه ثلاثـة: عـدم صـدوره من أصـله، وصـدوره تقیّـة، وصـدوره لبیـان حکم اللّه الواقعی، وإنّما یـدور أمره بین الاحتمالین

الأوّلين إذا كان المعارض المخالف للعامّة قطعيّاً من جهاته الثلاث، أى من جهة السند والدلالة والجهة جميعاً، وأمّا إذا كان ظنّياً ولو من بعض الجهات كما هو المفروض (حيث إنّ البحث فى المرجّحات الظنّية لا ـ فى تمييز الحجّة عن اللّاحجّة) فلا ـ علم لنا بصدق المخالف بل نحتمل كذبه أيضاً، كما لا علم لنا ببطلان الموافق وعدم حجّيته على أى حال. وكأنّ المحقّق الرشتى رحمه الله غفل عن هذه النكتة، أى أنّ البحث هو فى المرجّحات الظنّية. وثانياً: أنّ ما ادّعاه صادق فى العكس أيضاً، لأنّ الإمام عليه السلام قال فى المرجّحات الصدورية: «فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه» ولازمه حصول العلم بعدم صدور غير المشهور. ولقد أجاد المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال فى ذيل كلامه هنا: أنّ الغفلة والنسيان كالطبيعة الثانويّة للإنسان. فقد ظهر أنّ مقتضى القواعد الأوّلية عدم اعتبار الترتيب بين المرجّحات فلابدّ من الرجوع إلى أقوى الدليلين وأظهرهما، وهو مختلف بحسب اختلاف المقامات، ولو لم يكن أحدهما أقوى أو أظهر سقطت المرجّحات فتصل النوبة إلى التخيير. هذا كلّه بحسب القواعد. وأمّا بحسب الأدلّة الخاصّة النقلية فالمهمّ فيها هو مقبولة عمر بن حنظلة المذكور فيها ثلاث مرجّحات: الشهرة، موافقة الكتاب والسنّة، ومخالفة العامّة (وأمّا مخالفة ميل الحكّام فقد مرّ أنّه يرجع إلى مخالفة العامّة، كما أنّ الترجيح بالأعدليّة والأفقهيّة والأوثقيّة الواردة فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱۶ صدرها من مرجّحات باب الحكومة والقضاء لا الرواية كما مرّ أيضاً) والإنصاف أنّ ظاهر هذا الحديث هو لزوم الترتيب بين المرجّحات الثلاثة. ومن الروايات مرفوعة زرارة، ولكن الترتيب الوارد فيها مخالف للترتيب الوارد فى المقبولة، فإنّ المرجّح الثانى فيها هو صفات الراوى، والثالث هو مخالفة العامّة، والرابع هو الأحوطيّة، وحينئذٍ يقع التعارض بينهما، مع أنّ المطلوب منها علاج التعارض. ولكن الذى يسهل الخطب أنّ المرفوعة لا ـ سند لها كما مرّ بيانه. ومن الروايات ما مرّ من مصحّحة عبدالرحمن بن عبداللّه «۱»، ولا إشكال أيضاً فى صراحته فى لزوم الترتيب مع خصوصيّة ومزيّة له بالنسبة إلى المقبولة، حيث إنّ الترتيب فيه جاء فى كلام الإمام عليه السلام نفسه، بينما الترتيب فى المقبولة جاء فى كلام السائل، إلّاأنّ سكوت الإمام ظاهر فى التقرير والامضاء. وقد يدّعى وجود قرينة على خلاف هذا الظهور، وهى أنّ فى كثير من الروايات لم يذكر إلّا مرجّح واحد، ولزوم الترتيب واعتباره يستلزم تقييد اطلاق جميع هذه الروايات بالمقبولة بالنسبة إلى سائر المرجّحات، وهو مشكل جدّاً. وبعبارة اخرى: قد مرّ أنّ روايات الترجيح على طوائف عديدة، والمرجّحات فى بعضها أربعة وفى بعضها الآخر ثلاثة، وفى طائفة ثالثة إثنان، وفى طائفة رابعة واحد، والمرجّح الواحد فى الطائفة الرابعة أيضاً كان هو مخالفة العامّة فى بعض رواياتها وموافقة الكتاب فى بعضها الآخر، فقد يقال: إنّ هذا الاختلاف قرينة على التصرّف فى ظهور المقبولة فى الترتيب، وحملها على أنّ الإمام عليه السلام فيها كان فى مقام بيان مجرّد أنّ هذا مرجّح وذاك مرجّح. ولكن يمكن الجواب عنه: بأنّه لابدّ من رفع اليد عن الاطلاق المذكور على أىّ حال، سواء قلنا بالترتيب أو لا، فإنّ مقتضى اطلاق الطائفة التى جاء فيها مرجّح واحد مثلًا أنّ المعتبر فى مقام الترجيح إنّما هو خصوص ذلك المرجّح فقط، وهذا الظهور لا يعتنى به حتّى القائلين بعدم اعتبار الترتيب. هذا- مضافاً إلى أنّه يمكن أن يقال: إنّ ما تدلّ عليه المقبولة من اعتبار الترتيب على انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱۷ النحو المذكور فيها موافق للاعتبار أيضاً، وأنّ الإمام عليه السلام كان فى مقام بيان ما يوافق الاعتبار، والأخذ بالأقوى فالأقوى من المرجّحات، وتطبيق قانون تقديم الأقوى على الأضعف، إذ إنّ الموافق مع الشهرة أقوى ظهوراً من الخبر غير المشهور الموافق مع كتاب اللّه، وهكذا المخالف للعامّة أقوى من الموافق لعموم الكتاب أو إطلاقه. بقى هنا امور: ۱- إنّ ما ادّعاه شيخنا الأعظم رحمه الله فى رسائله من أنّ المرفوعة منجبرة بعمل الأصحاب حيث قال: «فهى وإن كانت ضعيفة السند إلّاأنّها موافقة لسيرة العلماء فى الترجيح» مبنى على كون عمل الأصحاب مستنداً إلى خصوص المرفوعة، مع أنّ الظاهر أنّ مستندهم هو المقبولة، لأنّ فيها أيضاً قدّم الترجيح بالشهرة على الترجيح بسائر المرجّحات، والشيخ الأعظم رحمه الله حيث توهّم أنّ أوّل المرجّحات فى المقبولة هو صفات الراوى وأنّ ما قدّم فيه الشهرة على سائر المرجّحات إنّما هو المرفوعة، كما أشار إليه فى ذيل كلامه بقوله «فإنّ طريقتهم مستمرّة على تقديم المشهور على الشاذّ» ذهب إلى أنّ عمل الأصحاب مستند إلى المرفوعة فيجبر ضعف سندها، مع أنّه قد مرّ أنّ الترجيح بالصفات الواردة فيها من مرجّحات باب الحكومة والقضاء لا الرواية. ۲- قد أشرنا سابقاً إلى أنّ المرجّحات المضمونية ترجع فى الواقع إلى

المرجّحات السنديّة (الصدوريّة) لأنّ موافقة كتاب اللّه تعالى توجب الظنّ بالصدور وأنّ علوّ المضامين يوجب القوّة فى السند، كما لا يخفى، وحينئذٍ ترجع المرجّحات إلى قسمين: صدوريّة وجهتيّة، لا إلى ثلاثة أقسام. ۳- ما أشرنا إليه أيضاً فى الجواب عن المحقّق الرشتى رحمه الله من أنّه ليس كلّ ما كان موافقاً للعامّة صدر فى مقام التقية، والشاهد على ذلك أنّ الأئمّة عليهم السلام كثيراً ما كانوا ينقضون التقيّة، ويبلّغون أحكام اللّه الواقعيّة، سواء كانت موافقة مع آراء العامّة أو مخالفة لها. توضيح ذلك: أنّ التقيّة على قسمين: التقيّة فى العمل وأكثر روايات التقيّة ناظرة إليها، وقد ذكرناها بالتفصيل فى القواعد انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱۸ الفقهيّة، كقوله عليه السلام: التقيّة سنّة إبراهيم، أو سنّة آل فرعون، أو سنّة أصحاب الكهف، أو أنّها جنّة المؤمن، أو ترس المؤمن، وهكذا قوله تعالى: «إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً» «۱» الوارد فى شأن عمّار بن ياسر وأبويه، فلا إشكال فى أنّ جميعها ناظراً إلى التقية فى مقام العمل كما لا يخفى. وتقية فى مقام الفتوى، وهى بنفسها على قسمين: أحدهما ما يصدر من الإمام عليه السلام حفظاً لنفسه الشريفة، وثانيهما ما يصدر منه حفظاً لدماء الشيعة، والمتتبّع فى تاريخ الأئمّة وسيرتهم يلاحظ أنّ هذين القسمين من التقيّة لم تكن بتلك الدرجة من الكثرة لكى يتوهّم مثل المحقّق الرشتى رحمه الله أنّ كلّ خبر يوافق آراء العامّة فإمّا أن لا يكون صادراً عنهم عليهم السلام أو صدر تقية، سيّما بعد ملاحظة الروايات الناقضة للتقية كأكثر روايات باب الخمس وكثير من روايات أبواب الحجّ وما أشبهها فراجع. ۴- قال المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ تقدّم الأرجح صدوراً على المخالف للعامّة (أى تقدّم المرجّح الصدورى على الجهتى) مبنىّ على كون المخالفة للعامّة من المرجّحات الجهتية، وأمّا بملاحظة كونها من المرجّحات الدلالية نظراً إلى ما فى الموافق للعامّة من احتمال التورية الموجب لضعف ظهوره ودلالته فيكون المخالف للعامّة أقوى منه دلالة وظهوراً لعدم احتمال التورية فيه أصلًا، فالمرجّح الجهتى حينئذٍ مقدّم على جميع المرجّحات الصدورية لما عرفت من تقدّم المرجّحات الدلالية على ما سواها من المرجّحات. ثمّ أشكل على نفسه وقال: اللهمّ إلّاأن يقال: إنّ باب احتمال التورية وإن كان مفتوحاً فيما احتمل فيه التقيّة إلّاأنّه حيث كان بالتأمّل والنظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينة على التصرّف عرفاً فى الآخر من حيث الدلالة. أقول: إن كان مقصوده ممّا رجع إليه فى ذيل كلامه أنّ عمل التورية وأعمالها فى محلّها أمر مشكل فهو صحيح لا غبار عليه، وأمّا إن كان المقصود أنّ تشخيص الأظهر والظاهر بعد فرض انفتاح باب التورية وتحقّقها فى الخارج فى الروايات الموافقة مشكل فهو ممنوع، فإنّ الإنصاف أنّ ما لا يحتمل فيه التورية أقوى ظهوراً عند العرف ممّا يحتمل فيه التوراة، فيقدّم عليه إذا كان أحدهما قرينة على التصرّف فى الآخر، هذا أوّلًا. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۱۹ وثانياً: قد ذكرنا فى محلّه فى المكاسب الحرمة فى باب الكذب: أنّ التورية لا تجرى فى كلّ كلام، بل تجرى فيما إذا كان الكلام محتملًا لمعنيين ذاتاً، غاية الأمر أنّ ذهن السامع ينصرف إلى أحدهما مع أنّ المتكلّم أراد المعنى الآخر، كما إذا قال صاحب الدار (فى جواب من سئل عنه بقوله «أزيد فى الدار»): ليس هو هنا، وأراد منه وراء الباب لا مجموع الدار، ونظير قول سعيد بن جبير فى الجواب عن سؤال الحجّاج، «أنت عادل قاسط» حيث أراد من «عادل» من عدل عن التوحيد مشيراً إلى قوله تعالى: «ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ» «۱» فإنّ له معنيين، ومن «قاسط» معنى الظلم لأنّه من الأضداد، وإن انصرف الذهن منهما إلى معنى العدالة، ونظير قول بعض العلماء (فى الجواب عن سؤال: خير الورى بعد النبى من هو؟ فى تلك القصّة المعروفة): من بنته فى بيته، فأراد من الضمير النبى صلى الله عليه و آله فينطبق على أمير المؤمنين على عليه السلام، ولعلّه كان المنصرف إلى الذهن فى ذلك الزمان رجوع الضمير الثانى إلى رسول اللّه صلى الله عليه و آله فينطبق على الخليفة الأوّل. ويتفرّع على ذلك عدم كون التوراة داخلة فى أنواع الكذب، كما يتفرّع عليه أنّ التورية لا تجرى فى كلّ كلام وفى كلّ مقام، بل لها موارد خاصّة، وحينئذٍ لا يمكن القول باحتمال التورية فى جميع موارد التقيّة. هذا، وتمام الكلام فى محلّه فى المكاسب المحرّمة.

الفصل الخامس: فى المرجّحات الخارجيّة

اشارة

جعل الشيخ الأعظم رحمه الله مجموع المرجّحات على قسمين: داخليّة وخارجيّة، فالداخلية عبارة عن كلّ مزية غير مستقلّة بنفسها، وهى على ثلاثة أقسام مرّ ذكرها تفصيلًا، والخارجيّة عبارة عن كلّ مزية مستقلّة بنفسها ولو لم يكن هناك خبر أصلًا، وهى على خمسة أقسام: ١- ما لا- تكون معتبرة لتعلّق النهى بها، وهى الأمارات الظنّية غير المعتبرة المنهى عنها كالقياس. انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٢٠ ٢- ما لا تكون معتبرة لعدم وجود دليل على اعتبارها لا للنهى عنها، وهى الأمارات الظنّية التى لا دليل على اعتبارها كالشهرة الفتوائية والإجماع المنقول ونحوها. ٣- ما تكون معتبرة فى نفسها، وهى الأمارات الظنّية المعتبرة كإطلاق الكتاب أو عمومه. ۴- المرجّحات القطعيّة كالإجماع المحصّل ونصوص الكتاب. ۵- الاصول الأربعة العمليّة شرعيّة كانت أو عقليّة. أمّا القسم الأوّل: وهو مثل القياس فلابدّ فيه من البحث أوّلًا: فى شمول الأدلّة الناهيّة عن القياس للقياس فى مقام الترجيح، وثانياً: فى التعارض بين هذه الأدلّة على فرض شمولها والأدلّة الآمرة بالأخذ بأقوى الدليلين، أى التعارض بين اطلاق هذه واطلاق تلك. أمّا المقام الأوّل: فالصحيح فيه هو الفرق بين الأقسام المختلفة من القياس، فإنّ له أقساماً ثلاثة: القياس فى المسائل الاصوليّة (كما إذا قيست الشهرة الفتوائية بخبر الواحد فى أنّها موجبة للظنّ أيضاً)، والقياس فى المسائل الفرعية كقياس ديّة أصابع المرأة الوارد فى حديث أبان، والقياس فى الموضوعات كقياس حال الصائم من حيث السلامة والمرض فى اليوم بما مضى عليه فى الأمس. لا إشكال فى أنّ أدلّة النهى عن القياس لا تعمّ القسم الثالث، لأنّه لو فرضنا كون الموضوع لحرمة الإمساك مثلًا هو الظنّ بالضرر أو الخوف منه فلا فرق فيه بين أن يحصل الظنّ من القياس أو من أمر آخر، فإنّه ليس من القياس فى الدين المنهى عنه، بل قياس فى الموضوعات الخارجيّة. وأمّا القياس فى المسائل الفرعيّة فلا إشكال أيضاً فى شمول تلك الأدلّة له، بل هى القدر المتيقّن منها. وأمّا القياس فى المسائل الاصوليّة فقد يقال أيضاً أنّ الأدلّة شاملة له لأنّ ظاهرها حرمة القياس فى دين اللَّه مطلقاً كما ورد فى الحديث «أنّ دين اللَّه لا يصاب بالعقول» ولا ريب فى أنّ اصول الفقه جزء من الدين وداخلة فى الشريعة، كما لا إشكال فى أنّ القياس فى ما نحن فيه أى فى باب المرجّحات من هذا القسم فلا يجوز وإن أجزنا التعدّى عن المرجّحات المنصوصة إلى غيرها. انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٢١ قال المحقّق الأصفهانى رحمه الله فى المقام ما حاصله: أنّ القياس فى المرجّحات لا يكون مشمولًا لأدلّة النهى عن القياس لعدم كونه طريقاً شرعياً وواسطة فى إثبات حكم من الأحكام الشرعيّة فرعيّة كانت أو اصوليّة، لأنّ الحكم الفرعى من الوجوب والحرمة أو الاصولى كالحجّية يثبت بنفس الخبر الموافق لا بالظنّ القياسى، ومن جانب آخر: مرجّحية الظنّ القياسى ثبت بأدلّة الترجيح المتكفّلة أمر حجّية كلّ ما يوجب الأقربيّة إلى الواقع، وحينئذٍ يمكن الترجيح بالظنّ القياسى من دون أن يكون مشمولًا لقوله عليه السلام: إنّ دين اللَّه لا يصاب بالعقول. ولكنّه عدل عنه فى ذيل كلامه بقوله: كما أنّ الأدلّة المانعة عن العمل بالقياس توجب خروج الظنّ القياسى عن تحت الدليل الدالّ على حجّية كلّ ظنّ (لو كان هناك دليل) كذلك توجب خروجه عن تحت أدلّة الترجيح بكل ما يوجب الأقربيه إلى الواقع (لو قلنا به) فكما ليس له الحجّية، كذلك ليس له المرجّحية «١». أقول: ما ذكره فى آخر كلامه هو الحقّ لما ذكره بعينه. وإن شئت قلت: إنّ جعل القياس من المرجّحات يصدق عليه أنّه من قبيل إستعماله فى الدين. ومن هنا يعلم (بالنسبة إلى المقام الثانى) أنّه لا تصل النوبة حينئذٍ إلى تعارض الأدلّة الدالّة على الأخذ بأقوى الدليلين والأدلّه الناهيّة عن القياس، فإنّ الأخير آبٍ عن التخصيص. وأمّا القسم الثانى: فكونه من المرجّحات مبنى على جواز التعدّى من المرجّحات المنصوصة، وبما أنّ المختار كان هو عدم التعدّى فهذا القسم عندنا ليس من المرجّحات. وأمّا القسم الثالث: وهو الأمارات الظنّية المعتبرة، فلا إشكال فى لزوم الترجيح به إذا كان من المرجّحات المنصوصة كموافقة الكتاب. وأمّا القسم الرابع: وهو ما يوجب القطع بالحكم الشرعى فكذلك لا ريب فى لزوم الترجيح به، لأنّه من قبيل تمييز الحجّة عن اللّاحجّة كما لا يخفى. انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٢٢ وأمّا القسم الخامس: فهو نظير ما إذا دلّت رواية على حرمة المواقعة قبل الغسل وبعد انقطاع الدم، ودلّت رواية اخرى على جوازها، فهل تقدّم الاولى على الثانية لكونها موافقة مع استصحاب الحرمة، أو لا؟ فيه ثلاثة أقوال: ١- تقديم الموافق للأصل، وهذا ما نسب إلى المشهور، ويشهد عليه أنّهم فى الفقه يعتبرون الموافقة مع الأصل من المرجّحات للأحكام. ٢- تقديم المخالف للأصل، وهذا أيضاً منسوب إلى المشهور، ويشهد عليه ما كان يعنون سابقاً فى الاصول من

أنّه إذا دار الأمر بين الناقل والمقرّر كان الترجيح للناقل (المخالف للأصل) عند المشـهور، بل قد يدّعى عليه الإجماع. ويمكن دفع هذا التهـافت (فى النسبة إلى المشـهور) بـأنّ البحـث عـن الناقـل والمقرّر مختصّ بالاـصول العقليّة، ويبحـث عنـه عقيب البحث عن الحظر والإباحة الذى هو من شـقوق مبحث البراءة العقليّة، بينما النسبة الاولى إلى المشهور مرتبطة بالبراءة الشرعيّة. ٣- ما ذهب إليه جمع من الأعاظم منهم الشيخ الأعظم والمحقّق الخراسانى والمحقّق النائينى رحمه الله، وهو عدم مرجّحية الأصل مطلقاً لا المخالف والا الموافق. واسـتدلّ للقول الأوّل بوجهين: أحدهما: أنّ مطابق الأصل مظنون، وكلّ ظنّ مرجّح، واجيب عنه: أوّلًا: بأنّ الأصل العملى لا يوجب ظنّاً بالحكم، حيث إنّه وظيفة عملية للشاكّ فحسب. وثانياً: سلّمنا، ولكنّه مبنىّ على التعدّى من المرجّحات المنصوصة، والمختار عدمه كما مرّ، فكلّ من الصغرى والكبرى لهذا الوجه ممنوعة. ثانيهما: أنّ الأخذ بموافق الأصل يوجب تخصيص دليل واحد، وهو أدلّة حجّية خبر الواحد بالنسبة إلى الدليل المخالف، ولكن الأخذ بمخالف الأصل يوجب تخصيص دليلين: وهما أدلّة حجّية خبر الواحد وأدلّة حجّية الأصـل، ولاـ إشـكال فى أولويـة الأـوّل. والجواب عنه واضـح، وهو أنّ الاـصول ليست فى رتبـة الأمـارات حتّى يوجب الأخـذ بـالخبر المخالف (وهو أمارة من الأمارات) تخصيـص أدلّة حجّية الأصل، أعنى أنّه مع الأخذ بالخبر المخالف لا تصل النوبة إلى الاصول حتّى يلزم تخصيـص أدلّتها، بل إنّها خارجـة حينئذٍ تخصّصاً أو من باب الورود أو الحكومة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۲۳ واستدلّ القائلون بترجيح المخالف (القول الثانى) بأنّ المحتاج إلى البيان من جانب الشارع إنّما هو فى الغالب ما يكون مخالفاً للأصل، وهو الوجوب أو الحرمـة، إذ إنّ المباح الموافق للبراءة أو أصالـة الاباحـة لا يحتاج إلى بيان غالباً، وهـذا ما يوجب حصول الظنّ بأنّ ما صـدر من جانب الشارع إنّما هو المخالف للأصل لا الموافق. والجواب عنه: أنّه أيضاً مبنى على التعـدّى من المرجّحات المنصوصـة، وإلّا لا حجّية لمثل هذا الظنّ فى مقام الترجيح. فظهر أنّ الصحيح هو القول الثالث بعد عدم وجود الدليل على ترجيح الموافق أو المخالف. بقى هنا امور:

الأمر الأوّل: فى أنّ الشهرة على أقسام: الروائيّة والفتوائيّة والعمليّة

أمّا الشـهرة الروائيّـة فهى اشـتهار الروايـة بين الرواة والمحـدّثين. وأمّا الشـهرة الفتوائيّة فهى عبارة عن فتوى المشـهور بشـىء وإن كانت الرواية فيه شاذّة. وأمّا الشـهرة العمليّة فهى عبارة عن نفس السيرة العمليّة للمتشرّعة وأصحاب الأئمّة. ولا إشكال فى أنّ النسبة بين الأوّل والثانى هى العموم من وجه، فقد تتحقّق الشـهرة الروائية بالنسـبة إلى خبر وتكون فتوى الأصـحاب أيضاً على طبقه، وقد تتحقّق الشـهرة الروائيّـة من دون الفتوى على طبقهـا، وقـد تكون القضـية بـالعكس، أى تكون الفتوى مطابقـة لروايـة مع عـدم شـهرتها روائيـة. كما لا إشـكال فى أنّ النسـبة بين الأـوّل والثـالث أيضـاً العموم من وجه، فقـد تكون روايـة مشـهورة بين الرواة والمحـدّثين، ومعمولًا بها عند الأصـحاب والمتشرّعة، وقد تكون الرواية مشهورة من دون العمل على طبقها، وقد يكون عمل المتشرّعة مطابقاً لرواية من دون شهرتها بين المحدّثين. نعم، النسـبة بين الثانى والثالث هى العموم المطلق، فإنّ فتوى الأصحاب بشىء يلازم عملهم وعمل المتشرّعة على طبقه، بينما قد يكون عمل المتشرّعة على رواية من دون فتوى انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۲۴ الأصحاب بها فى كتبهم الفتوائيّة. إذا عرفت هذا فاعلم، أنّه لا إشـكال فى كون القسم الأوّل من الشـهرة من المرجّحات لأنّ الظاهر من قوله عليه السـلام فى المقبولـة: «خـذ ما كان من روايتهـا ...» هو الشـهرة الروائيـة، نعم أنّه مشـروط بعـدم إحراز العمل على خلافها، لأنّ المقبولـة هى فى مقام بيان قرائن صـدق الرواية ومرجّحات صـدورها، والمقام هـذا بنفسه قرينـة لبّيـة موجبـة لعـدم انعقاد اطلاق للمقبولـة بالنسـبة إلى ما إذا كان العمل مخالفاً للرواية وانصـرافها إلى غيره. وكذلك ظاهر المرفوعة، حيث ورد فيها: «ياسيّدى إنّهما معاً مشهوران مأثوران عنكم» ولا إشكال فى ظهوره فى الشـهرة الروائيّـة. وأمّا الشـهرة الفتوائيّـة والعمليّة فلا إشـكال فى عـدم شـمول المقبولـة والمرفوعـة لهما باطلاقهما، ولكن لا يبعد إلغاء الخصوصـيّة عن الشـهرة الروائيّـة بالنسـبة إليهما أو تنقيـح المناط خصوصاً بعـد ملاحظة التعليل الوارد فى المقبولة بأنّ «المجمع عليه لا ريب فيه» فـإنّه تعليل بإعتبار عقلى يوجـد فى الفتوائيـة والعمليّة أيضاً كما لا يخفى. نعم، هـذا كلّه فيما إذا كانت الشـهرة الفتوائيّـة بين القدماء لا المتأخّرين حيث لا شكّ فى أنّ الشـهرة الفتوائيّة بين المتأخّرين لا تكون سـبباً للترجيح سواء كانت فتواهم على طبق القاعدة

أو لم تكن، وذلك لأنّ مبانى فتاويهم موجودة بأيدينا فلا تزيدنا الشهرة شيئاً عليها، بخلاف الشهرة بين القدماء، فإنّهم كانوا حديث العهد بعصر الأئمّة المعصومين وقد وصلوا إلى ما لم نصل إليها. هذا كلّه بالنسبة إلى الترجيح بالشهرة بأقسامها. وأمّا بالنسبة إلى جبر ضعف سند الرواية أو وهن صحّته فالصحيح أنّه يمكن إنجبار الضعف وكذلك وهن الصحّة بالشهرة الفتوائيّة أو العمليّة لأنّ الميزان فى باب الحجّية إنّما هو الوثوق بالصدور كما مرّ غير مرّة، لا الوثوق بالراوى فقط، فكما يحصل الوثوق بالصدور بكون الراوى ثقة كذلك يحصل بمطابقة الشهرة لمضمون الخبر، كما لا يحصل الوثوق بالصدور إذا تحقّقت الشهرة على خلاف رواية وإن تحقّق الوثوق برواتها. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۲۵ نعم يشترط أوّلًا: كون الشهرة متحقّقة بين القدماء الذين كانوا قريبوا عهد بالمعصومين عليهم السلام. وثانياً: إحراز استناد المشهور فى فتاويهم أو عملهم إلى تلك الرواية. ولكن الكلام فى أنّه كيف يمكن إحراز استنادهم إليها مع خلوّ كتبهم الفقهيّة فى الغالب عن الاستدلال وإكتفائهم بذكر الفتاوى فقط كما لا يخفى على من راجع كتبهم؟ قد يقال: إنّ الإستناد يحرز بالجمع بين الأمرين: أحدهما كون المسألة على خلاف القاعدة، والثانى كون الخبر فى مرأى ومسمع منهم، وهو كذلك، فإنّ ظاهر الحال حينئذٍ استنادهم إليها. إن قلت: كيف تكون الشهرة موجبة لحجّية الخبر مع عدم كونها حجّة مستقلًا، وليس هذه إلّامن قبيل ضمّ اللّاحجّية باللّاحجّية. قلنا: أنّ الحجّية قد تحصل من تراكم الظنون، فإنّ المدار فى حجّية خبر الواحد هو الوثوق بصدوره، وهذا قد يحصل من ضمّ ظنّ إلى ظنّ، كما قد يحصل العلم منه مثل الخبر المتواتر الذى يوجب العلم من طريق تراكم الظنون وضمّ بعضها إلى بعض.

الأمر الثانى: لماذا تكون مخالفة العامّة من المرجّحات؟

والاحتمالات فيه أربعة (قد أشرنا إلى بعضها فى تفسير قوله عليه السلام «فإنّ الرشد فى خلافهم» فى البحث عن جواز التعدّى عن المرجّحات المنصوصة): ۱- كون الترجيح بها لمجرّد التعبّد من الشرع لا لغيره. ۲- أن يكون الرشد فى نفس المخالفة لهم لحسنها ورجحانها فيكون للمخالفة موضوعيّة. ۳- أن يكون لها طريقيّة إلى ما هو الأقرب إلى الواقع فالترجيح بالمخالفة لهم من باب أنّ الخبر المخالف أقرب إلى الواقع لأنّ الرشد والحقّ غالباً يكون فيما خالفهم والغىّ والباطل فى ما وافقهم. ۴- أن يكون لها طريقيّة إلى احتمال وجود التقيّة (أى طريقيّة جهتية، خلافاً للاحتمال الثالث الذى كان للمخالفة فيه طريقيّة مضمونيّة) فيكون الترجيح بها لأجل إنفتاح باب انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۲۶ التقيّة فيما وافقهم وانسداده فيما خالفهم. والبحث هنا فى تحديد ما يستظهر من روايات الباب فنقول: أمّا الوجه الأوّل: فلا إشكال فى أنّه خلاف ظاهر التعليل الوارد فيها كما لا يخفى. وأمّا الوجه الثانى: فهو أيضاً بعيد جدّاً لكونه مخالفاً لظاهر التعليل الوارد فيها أيضاً، فإنّ الرشد بمعنى الوصول إلى الحقّ وسلوك طريق الهداية. مضافاً إلى أنّه خلاف ما ورد فى روايات كثيرة من الأمر بالحضور فى تشييع جنائزهم عيادة مرضاهم والحضور فى جماعاتهم وغير ذلك. وأمّا الوجه الثالث: فيمكن أن يستشهد له أوّلًا: بما رواه أبو إسحاق الأرجانى رفعه قال: قال أبو عبداللَّه عليه السلام: «أتدرى لِمَ امرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامّة، فقلت: لا أدرى، فقال: إنّ عليّاً عليه السلام لم يكن يدين اللَّه بدين إلّاخالف عليه الامّة إلى غيره إرادة لإبطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشيء الذى لا يعلمونه فإذا أفتاهم جعلوا له ضدّاً من عندهم يلتبسوا على الناس» «۱». فإنّ ظاهرها أنّ هناك تعمّد فى مخالفة العامّة لآراء أهل البيت عليهم السلام ولازمه أنّ الغلبة فى مخالفتهم للواقع فلابدّ فى موارد الشكّ من الرجوع إلى ما هو موافق للواقع غالباً وهو المخالف لآراء العامّة. ولكن يناقش فيها بضعف السند أوّلًا: لكونها مرفوعة، وثانياً: بأنّها مخالفة لما ثبت فى كتبهم التاريخيّة والفقهيّة من استنادهم فى فتاويهم إلى قول على عليه السلام، وكلام عمر فى حقّ أمير المؤمنين عليه السلام فى مواقف كثيرة «أنّه لولا على لهلك عمر» معروف. مضافاً إلى ما نشاهد بأعيننا من موافقة كثير من أحكام مذهب أهل البيت لأحكامهم فى أبواب مختلفة من الفقه نظير باب الحجّ فإنّ كثيراً من مناسكه مشتركة بين الفريقين. ويستشهد لهذا الوجه ثانياً: بما رواه أبو بصير عن أبى عبداللَّه عليه السلام قال: «ما أنتم واللَّه على شيء ممّا هم فيه ولا هم على شيء ممّا أنتم فيه، فخالفوهم فما

هم من الحنفیة علی شیء» «۲». ولکنّها أیضاً قابلة للمناقشة من ناحیة السند، لأنّ المقصود من ابن حمزة فیه إنّما هو ابن انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۲۷ حمزة البطائنی الذی هو من الکذّابین وإن کان ممّن ینقل عنه ابن أبی عمیر، لأنّ الثابت فی محلّه أنّ ابن أبی عمیر لا یرسل إلّاعن ثقة، لا أنّه لا یروی إلّاعن ثقة مطلقاً سواء فی مراسیله أو مسانیده. وهکذا من ناحیة الدلالة، لأنّه إن کان المراد فیها أنّنا لا نوافقهم علی شیء فی مسألة الولایة فهو صحیح، ولکن لا ربط له بما نحن فیه، وإن کان المراد عدم التوافق فی غیرها فهو کما تری. فیبقی الوجه الرابع: ویشهد له ما رواه عبید بن زرارة عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «ما سمعته منّی یشبه قول الناس فیه التقیّة، وما سمعت منّی لا یشبه قول الناس فلا تقیّة فیه» «۱». إن قلت: الظاهر من قوله علیه السلام فی المقبولة «ما خالف العامّة ففیه الرشاد» إنّما هو الاحتمال الثالث لمکان التعبیر بالرشاد الظاهر فی الموافقة مع الواقع والحقّ. قلنا: الإنصاف أنّ قوله علیه السلام هذا ظاهر فی الطریقیّة إجمالًا الدائر أمرها بین الوجه الثالث والرابع، فلا یمکن الاستدلال به لشیء منهما، بل الظاهر هو الوجه الرابع بتناسب الحکم والموضوع فی المقام. فقد ظهر إلی هنا أنّ المتعیّن فی المقام هو الوجه الرابع، ولازمه اختصاص مرجّحیة مخالفة العامّة بموارد احتمال التقیّة، فلو کان الخبران المتعارضان واردین فی عصر لا یحتمل فیه التقیّة کعصر الإمام الرضا علیه السلام یشکل ترجیح المخالف علی الموافق، بل لابدّ من الرجوع إلی سائر المرجّحات.

الأمر الثالث: التعارض بین العامین من وجه

فهل یکون المرجع فیه الأخبار العلاجیّة فلابدّ عند وجود المرجّحات من الترجیح وعند فقدها من التخییر، أو لا، بل فی مادّة الإفتراق یعمل بکلّ واحد منهما وفی مادّة الاجتماع یحکم بالتساقط ویکون المرجع هو الأصل الجاری فی المسألة؟ (بعد أن کان المرجع فی انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۲۸ المتباینین الأخبار العلاجیّة وفی العموم المطلق الجمع الدلالی). وهو نظیر ما إذا وردت مثلًا روایة تدلّ بإطلاقها علی نجاسة عذرة کلّ ما لا یؤکل لحمه، وروایة اخری تدلّ باطلاقها علی طهارة عذرة کلّ طائر، فمادّة الإجتماع فیهما هو الطائر الذی لا یؤکل لحمه، فتتعارضان فیه وتدلّ إحدیهما علی نجاسته والاخری علی طهارته، فهل المرجع فیه الأخبار العلاجیة فإمّا أن ترجّح إحدیهما علی الاخری عند وجود المرجّح أو یخیّر بینهما عند فقده، أو یکون المرجع الأصل الجاری فیه بعد فقد العمومات أو الإطلاقات؟ لا إشکال فی عدم جریان المرجّحات الصدوریّة فیه، لأنّ المفروض أنّه یعمل بکلّ واحد منهما فی مادّتی الافتراق، ومعلوم أنّ الرجوع إلی المرجّحات الصدوریة وترجیح أحدهما علی الآخر مستلزم لإسقاط الدلیل فی مادّة الاجتماع، فیلزم التبعّض والتجزئة فی الصدور والسند، وبطلانه واضح. وأمّا المرجّحات الجهتیّة وهکذا المرجّحات المضمونیّة (بناءً علی عدم إرجاعها إلی المرجّحات الصدوریّة) فلا مانع من جریانها، لأنّ فی مادّة الاجتماع یمکن الأخذ بإحدیهما وترجیحها علی الاخری لمکان التقیة مثلًا، وفی مادّة الإفتراق یعمل بکلتیهما من دون أن یلزم محذور، لإمکان أن یکون الإمام علیه السلام فی مقام بیان حکم اللَّه الواقعی بالإضافة إلی أصل الدلیل، وفی مقام التقیّة بالإضافة إلی اطلاقه. هذا بالنسبة إلی الترجیح عند وجود المرجّح. وأمّا التخییر عند فقد المرجّح فالمشهور علی عدمه، فیتساقط الخبران حینئذٍ فی مادّة الاجتماع عندهم، ویکون المرجع هو الأصل الجاری فی المسألة، ونسب إلی المحقّق الطوسی رحمه الله التخییر، وذهب إلیه المحقّق النائینی رحمه الله، واستدلّ له بإطلاقات أدلّة التخییر. والإنصاف أنّ ما ذهب إلیه المشهور هو الأقوی لانصراف أدلّة التخییر عن موارد العامین من وجه، فإنّ ظاهر قوله علیه السلام: «فتخیّر أحدهما ودع الآخر» قبول أحدهما بتمامه وترک الآخر بتمامه، لا قبول أحدهما وترک بعض الآخر، فهی مختصّة بالمتباینین. إلی هنا تمّ الکلام عن التعادل والتراجیح، والحمد للَّه‌ربّ العالمین. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۲۹ خاتمة فی الاجتهاد والتقلید المقام الأوّل: فی مباحث الاجتهاد ۱- معنی الاجتهاد لغةً وإصطلاحاً ۲- الاجتهاد بالمعنی العام والاجتهاد بالمعنی الخاصّ ۳- موارد النزاع بین الأخباری والاصولی ۴- المجتهد المطلق والمجتهد المتجزی الجهة الاولی: فی أحکام المجتهد المطلق إمکان تحقّق الاجتهاد المطلق جواز العمل بالإجتهاد المطلق جواز القضاء للمجتهد المطلق من مناصب المجتهد المطلق الولایة والحکومة الجهة الثانیة: فی أحکام المجتهد

المتجزى جواز عمل المجتهد المتجزّى برأيه جواز رجوع الغير اليه قضاء المجتهد المتجزّى ۵- مبانى الاجتهاد ۶- التخطئة والتصويب: أسباب السقوط فى هوّة التصويب المفاسد المترتّبة على القول بالتصويب ۷- تبدّل رأى المجتهد المقام الثانى: فى مباحث التقليد: ۱- جواز التقليد للعامى ۲- تقليد الأعلم ۳- تقليد الميّت انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۳۱

خاتمة فى الاجتهاد والتقليد

المقدمة:

لابدّ قبل الورود فى أصل البحث من بيان مقدّمة وهى هل أنّ هذه المسألة من مسائل الفقه أو الاصول؟ الصحيح أنّها من مسائل الفقه فورودها فى علم الاصول استطرادى، ولذلك يبحث عنها فى الكتب الفقهيّة والرسائل العمليّة أيضاً فى ابتدائها، والوجه فى ذلك ما عرفت من أنّ المسألة الاصوليّة ما يقع فى طريق استنباط الأحكام الشرعيّة، ولا إشكال فى أنّ الاستنباط من شؤون الفقيه المجتهد لا المقلد، ونتيجة المسألة الاصوليّة حكم كلّى من شؤون المجتهد لا المقلِّد، بينما نتيجة هذه المسألة (أى حجّية قول المجتهد) ترجع إلى المقلد. فلا يقال: إنّ من مسائل علم الاصول البحث عن حجّية الأمارات، وكلام المجتهد من الأمارات. لأنّا نقول كلام المجتهد أمارة إجماليّة للمقلِّد لا المجتهد، والأمارة الاصوليّة هى ما يقع فى طريق استنباط الأحكام التفصيليّة للمجتهد. وبعبارة اخرى: البحث هنا بحث عن جواز التقليد عن المجتهد وعن أمارية قول المجتهد وحجّيته، ونتيجته وهى حجّية قول المجتهد تعود إلى المقلّد لا المجتهد. إذا عرفت هذا فلنشرع فى مسائله، فنقول البحث فيه يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فى مباحث الاجتهاد

اشارة

وفيه امور:

الأمر الأوّل: معنى الاجتهاد لغةً واصطلاحا

أمّا فى اللغة فهو مأخوذ من الجَهد (بالفتح) أو الجُهد (بالضمّ) وهل هما بمعنيين أو بمعنى انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۳۲ واحد؟ اختلف فيه بين أرباب اللغة، ففى مختصر الصحاح: الجَهد والجُهد الطاقة، وفى مقاييس اللغة: الجيم والهاء والدالّ أصلة المشقّة ... والجُهد الطاقة» «۱» وفى مفردات الراغب: الجَهد والجُهد الطاقة والمشقّة، وقيل: الجَهد (بالفتح) المشقّة والجُهد الواسع ... (إلى أن قال): والاجتهاد أخذ النفس ببذل الطاقة وتحمّل المشقّة «۲». أقول: الظاهر أنّ معناه الأصلى هو نهاية الطاقة والقدرة التى من لوازمها المشقّة، فإنّ من بذل نهاية طاقته يقع فى المشقّة والكلفة، وعليه فالصحيح أنّه بمعنى بذل نهاية الطاقة كما ذهب إليه فى «التحقيق فى كلمات القرآن الكريم» «۳» وإستعمل فيه فى لسان الآيات أيضاً كقوله تعالى: «وَالَّذِينَ لَايَجِدُونَ إِلَّا جُهْدَهُمْ» «۴» أى نهاية طاقتهم فى الإنفاق على أمر الجهاد وقوله تعالى: «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ» «۵» أى أقسموا باللّه نهاية طاقتهم فى القسم. وأمّا فى الاصطلاح: فقد ذكر له فى كلمات الاصوليين تعاريف كثيرة: ۱- ما حكى عن قدماء الاصوليين من أهل السنّة والشيعة مثل الحاجبى والعلّامة، وهو: «استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى». ويرد عليه أوّلًا: أنّه لا وجه للتقييد فيه بالظنّ، لصدق الاجتهاد على استفراغ الوسع لتحصيل العلم أيضاً. وثانياً: قد يكون نتيجة الاستنباط والاجتهاد حصول الظنّ بمطلق الحجّة من دون أن يصدق عليها الحكم، كما فى

البراءة العقليّة والظنّ الانسدادی على الحكومة والاحتياط العقلی، وحينئذٍ ليس التعريف جامعاً لتمام الافراد. وثالثاً: أنّه يعمّ استفراغ وسع المقلّد فی تحصيل فتوى مقلّده (بالفتح) أيضاً فلابدّ من ضمّ قيد «عن أدلّتها التفصيليّة» إليه حتّى يخرج جهد المقلّد. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۳۳ ورابعاً: لا حاجة إلى التعبير بالاستفراغ فإنّ لبذل الوسع فی باب الفحص مقداراً لازماً قد ذكر فی محلّه، وهو قد لا يصل إلى حدّ الاستفراغ كما لا يخفى على من راجع كلماتهم هناك. إن قلت: إنّ تعاريف القوم كلّها لفظية لشرح الاسم وحصول المعنى فی الجملة، وليست هی حقيقيّة لبيان الكنه والماهيّة، لتكون بالحدّ أو الرسم، مضافاً إلى أنّه لا إحاطة لغير علّام الغيوب بكنه الأشياء كی يمكن تعريفها الحقيقی. قلنا: أنّ التعاريف شرح الاسميّة إنّما هی من شؤون اللغوی الذی هو فی مقام شرح اللفظ وبيان المفهوم الإجمالی، وأمّا علماء العلوم المختلفة فكلّ واحد منهم بصدد بيان التعريف الحقيقی لما هو موضوع علمه أو موضوع مسائله، ولذلك يقول اللغوی: «سعدانة نبت» ولا يقوله عالم النبات الذی يطلب فی تعريفه لشیء من النباتات ترتيب آثار حقيقيّة خارجيّة، فإنّ فلسفة التعاريف فی سائر العلوم (غير علم اللغة) إعطاء معرفة جامعة مانعة للأشياء بيد الطالب، حتّى يمكن له ترتيب آثارها عليها خارجاً، ولا إشكال فی توقّفه على إرائة تعريف جامع مانع. وممّا يشهد على ما ذكره إيراد جميع علماء الاصول وغيره من العلوم وإستشكالهم بجامعيّة التعاريف ومانعيتها. هذا أوّلًا. وثانياً: لا حاجة فی تعريف كنه الأشياء إلى معرفة الجنس والفصل حتّى يقال بأنّ العالم بهما إنّما هو علّام الغيوب، لأنّ التعريف الجامع المانع لا يتوقّف عليهما، بل يحصل بالعرض الخاصّ أيضاً. أضف إلى ذلك أنّ الكلام فی ما نحن فيه إنّما هو فی العلوم الاعتباريّة لا الحقيقيّة، ولا إشكال فی أنّ كنه الامور الاعتباريّة وحقيقتها ليست أمراً وراء نفس الاعتبار، فيكون كلّ معتبر عالماً بكنه اعتباره، ولا يختصّ العلم به بعلّام الغيوب. ۲- «استفراغ الوسع فی تحصيل الحجّة على الحكم الشرعی». وهذا- مع سلامته عن الإشكال الأوّل والثانی الواردين على التعريف السابق لمكان التعبير بالحجّة- يرد عليه الإشكالان الأخيران كما لا يخفى. ۳- «أنّه ملكة يقتدر بها على إستنباط الحكم الشرعی الفرعی من الأصل، فعلًا أو قوّة قريبة منه». انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۳۴ ويرد عليه أوّلًا: أنّ الاجتهاد الذی يعدّ عدلًا للتقليد والاحتياط، والذی هو من أطراف الوجوب التخييری الثابت للاجتهاد والتقليد والاحتياط، ليس عبارة عن نفس الملكة، كما أنّ الطبابة والنجارة وغيرهما من سائر العلوم ليست ملكات نفسانية سواء بمعناها المصدری أو اسم المصدری، لأنّ الملكة قوّة نفسانية ينشأ منها ويتولّد منها الاجتهاد، وهكذا فعل الطبابة والنجارة، نعم قد يطلق عنوان المجتهد (لا الاجتهاد) فی الإصطلاح على من له ملكة الاجتهاد والاستنباط ولو لم يكن متلبّساً بالفعل الخارجی حين ذلك الاطلاق، فعلى هذا فرق بين المعنى الوصفی والمصدری أو اسم المصدر. ثانياً: ينبغی تبديل التعبير ب «الأصل» بقوله «من أدلّته التفصيليّة» حتّى يعم جميع الأمارات والاصول، ولا يكون فيه إجمال وإبهام. ثالثاً: كثيراً مّا لا يكون مستنبط الفقيه حكماً من الأحكام، بل يكون من قبيل تحصيل الحجّة على البراءة أو الاشتغال، كما مرّ بالنسبة إلى التعريف الأوّل والثانی. ۴- ما جاء فی التنقيح من «أنّ الاجتهاد هو تحصيل الحجّة على الحكم الشرعی» «۱». وهو وإن كان أحسن من غيره من بعض الجهات، لكن يرد عليه أيضاً بعض الإشكالات لشموله عمل المقلّد أيضاً، فإنّه أيضاً يحصّل الحجّة على الحكم الشرعی، غاية الأمر من طريق دليل إجمالی وهو «إنّ كلّ ما حكم به المجتهد فهو الحجّة على المقلّد». هذا- مضافاً إلى شموله للمسائل الاصوليّة لخلوّه عن قيد «الفرعيّة»، ومضافاً إلى ما أورد على التعاريف السابقة بالإضافة إلى التعبير بالحكم من أنّه ليس جامعاً لجميع المصاديق. فالأولى فی تعريف الاجتهاد أن يقال: الاجتهاد هو استخراج الحكم الشرعی الفرعی أو الحجّة عليه من أدلّتها التفصيليّة. بقی هنا شیء: وهو ما ذهب إليه بعض الأعلام فی تنقيحه من أنّ ملكة الاجتهاد تحصل للإنسان وإن لم انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۳۵ يتصدّ الاستنباط ولو فی حكم واحد، وقال فی توضيحه: «أنّ ملكة الاجتهاد غير ملكة السخاوة والشجاعة ونحوهما من الملكات، إذ الملكة فی مثلهما إنّما يتحقّق بالعمل والمزاولة كدخول المخاوف والتصدّی للمهالك، فإنّ بذلك يضعف الخوف متدرّجاً ويزول شيئاً فشيئاً حتّى لا يخاف صاحبه من الحروب العظيمة وغيرها من الامور المهام، فترى أنّه يدخل الأمر الخطير كما يدخل داره، وكذلك الحال فی ملكة السخاوة فإنّ بالإعطاء متدرّجاً قد يصل الإنسان مرتبة يقدّم غيره على نفسه فيبقى جائعاً ويطعم ما بيده لغيره، والمتحصّل أنّ العمل فی أمثال تلك

الملكات متقدّم على الملكة، وهذا بخلاف ملكة الاجتهاد لأنّها إنّما يتوقّف على جملة من المبادىء والعلوم كالنحو والصرف وغيرهما، والعمدة علم الاصول فبعد ما تعلّمها الإنسان تحصل له ملكة الاستنباط وإن لم يتصدّ للاستنباط ولو في حكم واحد» «١». لكن الإنصاف أنّ هذا مجرّد فرض، فإنّ من المحالات جدّاً أن تحصل للإنسان ملكة الاستنباط بمجرّد تحصيل المبادىء ولو لم يتصدّ للاستنباط في حكم واحد، بلا فرق بينها وبين سائر الملكات، وإن شئت فاختبر نفسك من لدن الشروع في تحصيل علم الفقه ومبانيها فإنّك ترى لزوم الممارسة في تطبيق القواعد الاصوليّة على مصاديقها وممارسة ردّ الفروع إلى الاصول في كثير من الكتب التي تدرس في الحوزات العلمية ككتاب مكاسب الشيخ وغيرها فإنّ طلّاب الفقه لا يقدرون على الاجتهاد حتّى في حدّ التجزّي بدون هذه الممارسات. والحاصل أنّه لا فرق بين علم الطبّ وعلم الفقه وغيرهما من العلوم في لزوم الممارسة مدّة طويلة في تطبيق القواعد على مصاديقه وردّ الفروع إلى اصولها في العمل حتّى تتمّ ملكة الاجتهاد فيها، بل من المحال عادةً حصول شيء منها بغير الممارسة العمليّة، فالعالم بقواعد العلوم إذا لم يكن ممارساً لها عملًا لا يقدر على الاجتهاد فيها قطعاً، ولو فرض قدرته عليه في بعض المسائل الساذجة فلا شكّ في عدم قدرته على الاجتهاد في المسائل الخطيرة المشكلة.

الأمر الثاني: الاجتهاد بالمعنى العام والاجتهاد بالمعنى الخاص

الاجتهاد بالمعنى العام، والاجتهاد بالمعنى الخاصّ (وقد مرّ البحث عنهما في مواضع مختلفة من الاصول، وهيهنا هو المحلّ الأصلي للكلام عنه فلا بأس بإعادته مع بسط وتوضيح). أمّا الاجتهاد بالمعنى العام فهو ما مرّ تعريفه في الأمر الأوّل ويكون مقبولًا عند الشيعة والسنّة، وسيأتي أنّ الأخباري أيضاً يقبله في مقام العمل وإن كان ينكره باللسان. وأمّا الاجتهاد بالمعنى الخاصّ فهو مختصّ بأهل السنّة، والمراد منه نوع تشريع وجعل قانون من ناحية الفقيه فيما لا نصّ فيه على أساس القياس بالأحكام المنصوصة أو الاستحسان أو الاستصلاح (المصالح المرسلة) أو غير ذلك من مبانيهم «١». انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٣٧ ولتوضيح ذلك لابدّ من نقل بعض كلماتهم في هذا المجال: ففي مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نصّ فيه (لمؤلّفه عبدالوهّاب الخلّاف): «الاجتهاد بذل الجهد للتوسّل إلى الحكم في واقعة لا نصّ فيها بالتفكّر واستخدام الوسائل التي هدى الشارع إليها (كالقياس والاستحسان) للاستنباط فيما لا نصّ فيه» «١». وحكى عن مالك وأحمد: «إنّ الاستصلاح طريق شرعي لاستنباط الحكم فيما لا نصّ فيه ولا إجماع، وأنّ المصلحة التي لا يوجد من الشرع ما لا يدلّ على اعتبارها ولا على إلغائها انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٣٨ مصلحة صالحة لأن يبنى عليها الاستنباط» «١». بل قد يرى من بعضهم التعدّي عنه والقول به حتّى في مقابل النصّ، ولعلّ أوّل من أسّسه إنّما هو الخليفة الثاني في قصّة المتعتين المعروفة، ثمّ إنحصر عند متأخّريهم في خصوص السياسيات والمعاملات، فذهب جماعة منهم إلى جواز الاجتهاد فيهما حتّى فيما فيه نصّ. فذهب الطوفي من علماء الحنابلة إلى أنّ المصالح تتقدّم في السياسيات الدنيوية والمعاملات على ما يعارضها من النصوص عند تعذّر الجمع بينهما «٢»، (ولكن لم يوافقه على هذا المعنى كثير منهم). نعم خالفهم في هذا النوع من الاجتهاد الشافعي بالنسبة إلى الاستصلاح والاستحسان وقال: «إنّه لا استنباط بالاستصلاح، ومن استصلح فقد شرّع كمن إستحسن، والاستصلاح كالاستحسان متابعة للهوى» «٣». وبعضهم كالظاهريين خالفهم في القياس أيضاً وقالوا بأنّه بدعة» «۴». وقد مرّ أنّ هذا هو منشأ التصويب عند الإمامية لأنّ عليه يكون كل فقيه قد أعطى حقّ التشريع والتقنين بحيث يكون حكم كلّ واحد منهم حكم اللّه الواقعي، ولا يخفى أنّه أشدّ قبحاً وأكثر فساداً من المجالس التقنينيّة في يومنا هذا، حيث إنّ أمر التشريع فيها إنّما هو بيد جماعة تسمّى بشورى التقنين الذين يمثّلون بلداً واحداً وقطراً عظيماً، لا كل فرد من علمائهم ومتخصّصيهم. هذا مضافاً إلى ما يترتّب عليه من التوالي الفاسدة في مختلف أجواء العالم الإسلامي. ولبعض المعاصرين رحمه الله كلام في هذا المقام نحبّ إيراده مع تلخيص منّا، وهو أنّ لهذا المذهب آثار سوء في مختلف مجالات الفكر يمكن أن تلخيصها في ثلاث مجالات: الأوّل: في المجال الفقهي حيث صار منشأ لظهور المذهب الظاهري على يد داود بن على انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٣٩ بن خلف الإصبهاني في أواسط القرن الثالث، إذ كان يدعو إلى العمل بظاهر الكتاب والسنّة

والاقتصار على البيان الشرعى، ويشجب الرجوع إلى العقل. الثانى: فى المجال العقائدى والكلامى فصار سبباً لظهور الأشعرى الذى عطّل العقل وزعم أنّه ساقط بالمرّة عن إصدار الحكم حتّى فى المجال العقائدى. فبينما كان المقرّر عادةً بين العلماء: أنّ وجوب المعرفة باللّه والشريعة ليس حكماً شرعياً وإنّما هو حكم عقلى، لأنّ الحكم الشرعى ليس له قوّة دفع وتأثير فى حياة الإنسان إلّابعد أن يعرف الإنسان ربّه وشريعته، فيجب أن تكون القوّة الدافعة إلى معرفة ذلك من نوع آخر غير نوع الحكم الشرعى (أى من نوع الحكم العقلى)- بينما كان هذا هو المقرّر عادةً بين المتكلّمين- خالف فى ذلك الأشعرى، إذ عزل العقل عن صلاحية إصدار أى حكم وأكّد أنّ وجوب المعرفة باللّه حكم شرعى كوجوب الصوم والصّلاة. الثالث: فى علم الأخلاق (وكان وقتئذٍ يعيش فى كنف علم الكلام) فأنكر الأشاعرة قدرة العقل على تمييز الحسن من الأفعال عن قبيحها حتّى فى أوضح الأفعال حسناً أو قبحاً، فالظلم والعدل لا يمكن للعقل أن يميّز بينهما، إنّما صار الأوّل قبيحاً والثانى حسناً بالبيان الشرعى ولو جاء البيان الشرعى يستحسن الظلم ويستقبح العدل لم يكن للعقل أى حقّ للإعتراض على ذلك. ولا إشكال فى أنّ هذه النتائج الفاسدة الشنيعة مشتملة على خطر كبير والرجوع عن الإسلام إلى الجاهلية الذى قد لا يقلّ عن الخطر الذى كان يستبطنه مصدر تلك النتائج أى مذهب الرأى والاجتهاد لأنّها حاولت القضاء على العقل بشكل مطلق وتجريده عن كثير من صلاحياته وايقاف النحو العقلى فى الذهنيّة الإسلاميّة بحجّة التعبّد بنصوص الشارع والحرص على الكتاب والسنّة، ولهذا كانت تختلف اختلافاً جوهرياً عن موقف مدرسة أهل البيت التى كانت تحارب مذهب القياس والاستحسان وتؤكّد فى نفس الوقت أهميّة العقل وضرورة الإعتماد عليه فى الحدود المشروعة واعتباره ضمن تلك الحدود بعنوان أداة رئيسية أصلية لإثبات الأحكام الشرعيّة حتّى جاء فى نصوص أهل البيت عليهم السلام: «إنّ للّهعلى الناس حجّتين حجّة ظاهرة وحجّة باطنة فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمّة، وأمّا الباطنة انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٤٠ فالعقول» «١»، وهكذا جمعت مدرسة أهل البيت عليهم السلام بين حماية الشريعة من فكرة النقص وحماية العقل من مصادرة الجامدين (انتهى) «٢». ومن هنا يتّضح أنّهم لماذا سدّوا باب الاجتهاد فى النهاية فإنّ هذا التفريط من نتائج ذلك الإفراط ولوازمه القهرية كما لا يخفى. وكيف كان، لابدّ من تحديد نظر علماء الإماميّة فى هذا المجال وأنّهم لماذا ردّوا هذا النوع من الاجتهاد بل حملوا عليه حملة شديدة فنقول: إنّه يمكن الاستناد فى بطلانه إلى وجوه شتّى: الأوّل: ما يدلّ من آيات الكتاب العزيز على أنّه لا واقعة إلّاولها حكم وبيان فى القرآن الكريم نظير قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى» «٣» وقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» «۴» (والمراد من «كلّ شىء» كلّ ما له دخل فى هداية نفوس الإنسان وتربيتها). الثانى: الأخذ بحديث الثقلين فإنّ أحدهما هو عترة الرسول عليهم السلام، ومع وجودهم لا يحسّ فقدان نصّ، لأنّ ما كان يصدر منهم كان من جانب الرسول صلى الله عليه و آله لا من عند أنفسهم فكان البيان الشرعى لا يزال مستمرّاً باستمرار الأئمّة، وفقهاء العامّة حيث إنّهم كانوا يعتقدون بأنّ البيان الشرعى متمثّل فى الكتاب والسنّة النبويّة المأثورة عن الرسول فقط، وهما لا يفيان إلّا بشىء قليل من حاجات الإستنباط- بل حكى عن أبى حنيفة (الذى كان على رأس مذهب الاجتهاد بالمعنى الخاصّ أو من روّاده الأوّلين) أنّه لم يكن عنده من الأخبار الصحيحة المنقولة عن النبى صلى الله عليه و آله إلّاخمسة وعشرون حديثاً- التجأوا لرفع هذه الحاجات إلى هذا النوع من الاجتهاد لإحساسهم خلأً قانونياً فى الشريعة ونقصاناً فى الأحكام الفرعية لابدّ فى رفعه إلى التمسّك بذيل القياس ونحوه. الثالث: روايات متواترة تدلّ على أنّه ما من شىء تحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة إلّا انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٤١ وقد ورد فيه حكم أو نصّ، وقد جمعت مقدّمة كتاب فى جامع أحاديث الشيعة نقلًا عن الكافى للكلينى وغيره. الرابع: ما ثبت لنا عملًا وتاريخياً إلى حدّ الآن فى طيلة الأعصار والقرون من الصدر الأوّل إلى عصرنا هذا من أنّ فقهاء الخاصّة وأصحابنا الإماميّة قدّس اللّه أسرارهم لم يحسّوا حاجة لرفع الحاجات الفقهيّة إلى إعمال مثل القياس والاستحسان فإنّ لديهم نصوصاً خاصّة من ناحية أهل بيت العصمة واصولًا كلّية تنطبق على أكثر القضايا والمصاديق الفرعية، وقواعد واصولًا عملية يرجعون إليها فى سائر القضايا الفقهيّة، وهذا هو معنى انفتاح باب العلم والاجتهاد عندهم خلافاً لفقهاء الجمهور فإنّهم بعد اعراضهم عن مكتب عترة الرسول وما وصّى به فى حديث الثقلين وغيره من لزوم التمسّك بعترته فى عرض التمسّك بالكتاب العزيز إعتقدوا

عـدم كفايـة الكتاب والسـنّة لرفع حاجات الاسـتنباط كما مرّ، وبالتالى ظنّوا عدم كفاية نصوص الكتاب والسـنّة للدلالة على الحكم فى كثير من القضايـا، ولازمه عـدم استيعاب الشـريعة لمختلف شؤون الحياة، وبتبعه إسـتباحوا لأنفسـهم أن يعملوا بالظنون والاسـتحسانات ويتصـدّوا لتشـريع الأحكـام فى هـذه الأبـواب. الخـامس: أنّ الاجتهاد بهـذا المعنى معناه نقصان الشـريعة، وأنّ اللّه تعالى لم يشـرّع فى الإسـلام إلّاأحكاماً معدودة، وهى الأحكام التى جاء بيانها فى الكتاب والسنّة، وترك التشريع فى سائر المجالات إلى الفقهاء من الناس ليشرّعوا الأحكام على أساس الظنّ والاستحسان، ولا يخفى أنّ لازمه الفوضى والهرج والمرج الشديد فى الدين وما لا نجد نظيره حتّى فى التقنينات العقلائيّة فى اليوم لأنّ ما يجعل ويقنّن فيها هو قانون واحد لا قوانين عديدة بعدد الفقهاء والعلماء كما مرّ آنفاً. ولما ذكرنا كلّه خصوصـاً لهـذه النتيجـة الفاسـدة الشـنيعة نهض أمير المؤمنين على عليه السـلام فى مقـام الـذمّ لهـذا النوع من الاجتهاد فى عصـره (فكيف بالأعصار اللاحقة) بما مرّ ذكره فى بعض الأبحاث السابقة، ولا بأس بإعادته لأنّه كالمسك كلّما كرّرته يتضوّع، قال فيما روى عنه فى نهـج البلاغـة: «ترد على أحدهم القضـية فى حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ثمّ ترد تلك القضـية انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۴۲ بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ... أم أنزل اللّه سـبحانه ديناً ناقصاً فاسـتعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء للّهفلهم أن يقولوا وعليه أن يرضـى، أم أنزل اللّه سبحانه ديناً تامّاً فقصر الرسول صلى الله عليه و آله عن تبليغه وأدائه، واللّه سبحانه يقول: «ما فرّطنا فى الكتاب من شـىء ...»». ولا يخفى أنّ هذا البيان وكذلك غيره من الأخبار التى وردت فى ذمّ هذا النوع من الاجتهاد من سائر الأئمّة المعصومين عليهم السـلام- فى الواقع دفـاع عن كيـان الـدين وأساس الشـريعة والتأكيـد على كمالها وعـدم النقص فيها. فقـد ظهر ممّا ذكرنـا بطلاـن القسم الثـانى من الاجتهـاد، ولعـلّ الخلط بين القسـمين صار منشأً لمعارضـة الأخباريين مع الاصوليين، وإلّا فإنّ الاجتهاد بـالمعنى الأـعمّ يعمـل به الأخبـارى أيضـاً فى المجالاـت المختلفـة من الفقه، وإن شـئت فراجع إلى كتاب الحـدائق حتّى تلاحظ كونه اجتهاد واستنباط من المحدّث البحرانى من أوّله إلى آخره، وكذا غيره من أشباهه.

الأمر الثالث: موارد النزاع بين الأخبارى والاصولى

ويرجع تاريخ هذا النزاع إلى أوائل القرن الحادى عشر على يد الميرزا محمّد أمين الاسترابادى رحمه الله صاحب كتاب الفوائد المدنية (وإن كـانت بـذوره موجودة من قبـل فى كلمات جمع من المحـدّثين المتقـدّمين) فابتـدأ النزاع منه، ثمّ إسـتمرّ إلى القرن الثانى عشـر، وإسـتبان الحقّ فيه تدريجاً. وعمدة محلّ الخلاف بين الطائفتين امور ثلاثة: ۱- مسألة جواز الاجتهاد. ۲- حجّية العقل. ۳- تقليد العوام المجتهـدين. أمّا المورد الأوّل: فقـد أشـرنا سابقاً إلى أنّ الأخبارى أيضاً يسـتنبط الحكم من أدلّته ويجتهـد على نحو الاجتهاد بالمعنى العام فى مقام العمل، كما أنّ الاصولى أيضاً يخالف الاجتهاد بالمعنى الخاصّ، فالنزاع بينهم فى هـذا المجال كأنّه نشأ من مناقشة لفظية واشتراك لفظى أو معنوى فى كلمـة الاجتهاد أو الرأى أو الظنّ، فإنّ للاجتهاد معنيين: المعنى العام والمعنى الخاصّ (وقـد مرّ تعريفهما وبيـان المقصود من كـلّ واحـد منهمـا) كمـا أنّ للعمـل بـالظنّ وهكـذا العمـل بالرأى أيضاً معنيين، فهما عنـد الاصوليين بمعنى العمل بالأمـارات المعتبرة وظواهر الكتـاب والسـنّة، انوار الأـصول، ج۳، ص: ۵۴۳ وعنـد العامّـة بمعنى العمـل بالقياس الظنّى أو الاسـتحسان الظنّى، فقـد وقع الخلـط بين المعنيين لأجـل هـذا الاـشتراك. والشاهـد على لفظيـة النزاع أنّ بعض الأخباريين أيضاً بحثوا عن كثير من مباحث الاصول فى ابتـداء كتبهم الفقهيّـة كالمحـدّث البحرانى، حيث خصّص قسـماً كبيراً من المجلّـد الأوّل من حـدائقه بالبحث عن المسائل الاصوليّـة أى قواعـد الاجتهاد بالمعنى العام وإن عبّر عنه بمقـدّمات الحـدائق لا المسائل الاصوليّة، كما أنّ تتبع كلمة الاجتهاد فى تاريـخ الفقه والحـديث يـدلّنا بوضوح أنّ هـذه الكلمة كانت تسـتخدم للتعبير عن الاجتهاد بالمعنى الخاصّ منذ عصـر الأئمّة عليهم السـلام إلى عدّة قرون وكان هو المراد منها فى الروايات المأثورة عن الأئمّة المعصومين عليهم السـلام التى تذمّ الاجتهاد وكذلك فى كلمـات الأصـحاب وتصـنيفاتهم التى ألّفوهـا فى هـذا المجـال، ويكفيك مثل هـذا التعبير فى بعض كلماتهم: «أنّ الاجتهاد باطل، وأنّ الإماميّة لا يجوز عندهم العمل بالظنّ ولا الرأى ولا الاجتهاد»، فإنّه دليل ظاهر على أنّ مرادهم من الاجتهاد هو ما يرادف الرأى والظنّ.

وبهـذا نعرف أيضاً أنّ لكلمة الأخبارى أيضاً معنيين: أحدهما ما يرادف مصـطلح المحدّث الذى يطلق فى الكلمات على مثل الصدوق والكلينى رحمهمـا الله، والثانى ما يقابل مصـطلح الاصولى، الـذى ظهر أمره وانتشـر انتشاراً كثيراً فى القرن الحادى عشـر على يـد أمين الاسترابـادى، والمتبـادر منه هو الأـخير كمـا أنّ المتبـادر من المحـدّث هو الأـوّل. هـذا كلّه فى المورد الأـوّل من موارد الاختلاف بين الأخبـارى والاـصولى. أمّـا المورد الثـانى: وهو حجّيـة العقل فقـد وقع النزاع فيه أيضاً بين الطائفتين، وقـد أنكر الأخباريون اعتبار العقل إنكاراً تامّاً، وحيث أورد عليهم بأنّه لو عزلتم العقل عن حكمه مطلقاً فمن أين تثبت اصول الـدين؟ وهل يمكن إثباته بالدليل النقلى مع استلزامه الـدور الواضح؟ فلذا أخذ جماعة منهم فى الاسـتثناء عن هذا العموم فقال بعضـهم باعتبار العقل البديهى، وبعضـهم باعتبار ما يقرب إلى الخمس من العقـل النظرى كالرياضـيات إلى غير ذلك ممّا ذكروه فى هـذا المقام ممّا يـدلّ على وقوعهم فى هرج وتناقض من هـذا الأمر وحيث قد مرّ الكلام فى جميع ذلك مشـروحاً فى مباحث القطع فلا حاجة إلى إعادته فراجع وتأمّل. وأمّا المورد الثالث: وهو تقليـد العوام للعلماء- فقـد ذهب الأخباريون إلى عـدم جوازه، انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۴۴ وقالوا أنّ اللازم على المجتهـد إراءة النصوص الشـرعيّة إلى العوام لكى يعملوا بها مباشـرة وبـدون واسـطة، كما كان ذلك ديـدن القدماء من الأصـحاب إلى «نهاية» شـيخ الطائفـة رحمه الله، فقد كانت كتبهم الفتوائية متلقّاة من كلمات المعصومين ومتّخذة من نفس العبارات الواردة فى الأخبار بعد تنقيحها وتهـذيبها وعلاـج التعارض بينها. أقول: لا يخفى أنّ هـذا النزاع أشـبه بالمناقشـة اللفظيـة أو مغالطـة واضـحة، حيث إنّ اعطاء النصوص والأخبار بأيدى العوام بعد حلّ تعارضـها وتهذيب إسـنادها وتخصيص عمومها بخصوصها وتقييد مطلقها بمقيّدها وغير ذلك ممّا لابدّ منه فى مقام اسـتخراج الأحكام ليس أمراً وراء الاجتهاد من جانب الفقيه، والتقليـد من جانب العوام، والقائلون بجواز التقليد لا يريدون شيئاً وراء هـذا. والكتب المشار إليها أيضاً من هـذا القبيل، نعم هى خالية غالباً عن تفريع الفروع، وأين هذا من عدم اجتهادهم فى بيان اصول الأحكام؟

الأمر الرابع: المجتهد المطلق والمتجزّى

اشارة

أمّا المجتهـد المطلق فقد عرّف بأنّه من له ملكة يقتدر بها على إسـتنباط جميع الأحكام الشـرعيّة الفرعيّة. والتعريف بالملكة لا ينافى ما مرّ سابقاً من «أنّ الاجتهاد عبارة عن المعنى المصـدرى أو اسم المصدرى للاستراج والاسـتنباط، فيكون أمراً فعلياً لا بالقوّة» لأنّ الكلام هنا فى المتّصف بهذه الصفة والمشتقّ منها، أى عنوان «المجتهد» (لا «الاجتهاد») ولا يخفى أنّ المبدأ فى مثل هذه العناوين والمشتقّات أخذ على نحو الملكة لا على نحو الفعلية بعنوان الملكة، فإنّ قيام المبدأ بالذات على أنحاء مختلفة كما قرّر فى محلّه فى بحث المشتقّ. والمجتهد المتجزّى عبارة عن، من له ملكة يقدر بها استنباط بعض الأحكام الشرعيّة الفرعيّة فقط. وحينئذٍ يقع البحث فى جهتين: الجهة الاولى: فى أحكام المجتهد المطلق. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۴۵ الجهة الثانية: فى أحكام المجتهد المتجزّى.

أمّا الجهة الاولى: فى أحكام المجتهد المطلق

اشارة

فلتحقيق البحث فيها لابدّ من رسم مسائل:

المسألة الاولى: إمكان تحقّق الاجتهاد المطلق

ربّمـا يقال بعـدم إمكان الاجتهاد المطلق، لأنّ الفقيه لو بلغ إلى أى مرتبـة من العلم والفقاهـة يبقى مع ذلك فى بعض المسائل متردّداً،

ولـذا قـد يتردّد الأعلام فى بعض المسائل، ويقولون فى كتبهم الاستدلاليّة: أنّ المسألـة بعدُ محلّ إشكال أو محلّ تأمّل فيعبّرون فى رسائلهم العمليّة بوجوب الاحتياط. ويمكن الجواب عنه: بأنّ هذه الاحتياطات إنّما تدلّ على وجود تعقيد فى المسألة فحسب، ولذلك يقتضى الورع الفقهى عدم إعلان فتواه العلمى ما لم يحسّ ضرورة فى إعلانه، وإن شئت قلت: إنّما يحتاط الفقهاء الأعلام فى بعض المسائل لأحد أمرين: أحدهما: حاجة المسألة إلى تتبع كثير لا يسع له الوقت أو لا يحضر منابعها ومداركها بالفعل. ثانيهما: ما يكون الدليل فيه فى أقلّ مراتب الحجّية فلا يجترىء الفقيه للفتوى لشدّة ورعه، ولأن لا يبعّد المكلّفين مهما إمكن عن الأحكام الواقعيّة، ولكن لو مسّت الحاجة إلى تبيين الحكم كانوا قادرين عليه، لأنّ المسألة إمّا ورد فى نصّ يبلغ مرتبة الحجّية أم لا، وعلى تقدير وروده إمّا يوجد معارض أم لا، وعلى تقدير عدم وروده إمّا يكون هناك اطلاق أو عموم، أو لا يوجد شىء من ذلك ما عدى الاصول العمليّة التى تكون حاصرة لمواردها حصراً عقلياً، والوظيفة فى جميع هذه الفروض معلومة مبيّنة، لا معنى لعجز الفقهاء الأكابر الأعلام عن تشخيصها. نعم، لمّا كانت الاحتياطات موجبة لخروج الشريعة عن كونها سهلة سمحة فالجدير بالعلماء الأعلام أن لا يحوموا حولها إلّابشرطين: أحدهما: أن يكون المورد من الموارد التى لا توجب للمقلّد الكلفة والمشقّة الشديدة فى انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٤٦ مقام العمل، كما أنّه كذلك فى الاحتياط بالجمع بين القصر والإتمام فى الصّلاة والصيام. ثانيهما: كون المورد من الموارد التى لا يمكن فيها تحصيل الحدّ الأقل من الحجّة بسهولة، وإلّا ففى غير هذين الموردين يجب عليه ترك الاحتياط وإظهار الفتوى.

المسألة الثانية: جواز العمل بالاجتهاد المطلق

لا ريب فى جواز عمل المجتهد برأيه فى أعماله، لشمول الخطابات الشرعيّة وأدلّة الأمارات المعتبرة والاصول العمليّة له، فبعد ثبوتها عنده يجب العمل على طبقها، بل يكون تقليده لغيره حراماً، لأنّه على الفرض يرى المخالف له فى فتواه جاهلًا ومخطئاً، أى قامت الحجّة عنده على أنّ ما يقوله المخالف ليس حكم اللَّه، فكيف يرجع إليه ويلتزم بفتواه فى مقام العمل؟ نعم إذا كان قادراً على الاستنباط ولم يستنبط فالمعروف هنا أيضاً حرمة تقليده للغير، لكنّه لكن لا يخلو عن إشكال كما ذكرنا فى محلّه. وأمّا عمل الغير باجتهاده وفتاويه فقد ذهب الأخباريون من أصحابنا إلى عدم جوازه، وسيأتى فى أحكام التقليد بيان بطلانه وضعفه، وعدم التزام الأخبارى أيضاً به فى العمل، والمشهور جوازه، بل ادّعى صاحب الفصول أنّه إجماعى بل ضرورى، وهو غير بعيد كما سيأتى. وفصّل المحقّق الخراسانى رحمه الله بين ما إذا كان المجتهد إنفتاحياً فيجوز تقليده، وبين ما إذا كان انسدادياً فلا يجوز، واستدلّ على عدم الجواز فى الانسدادى بما حاصله: أنّ رجوع الغير إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، أضف إلى ذلك أنّ أدلّة جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم، وأمّا مقدّمات الانسداد الجارية عند الإنسدادى فمقتضيها حجّية الظنّ فى حقّ نفسه دون غيره، إذ لا ينحصر المجتهد بالانسدادى فقط، هذا كلّه على تقدير الحكومة، وأمّا بناءً على الكشف فإنّه وإن ظفر المجتهد الانسدادى بناءً عليه بحكم اللَّه الظاهرى من طريق كشف العقل عنه، ولكن يبقى الإشكال الثانى على قوّته، أى لا دليل على جريان مقدّمات الانسداد بالنسبة إلى غيره مع وجود المجتهد الانفتاحى. أقول: وللنظر فى كلامه مجال من جهات شتّى: انوار الأصول، ج٣، ص: ٥٤٧ أوّلًا: ليس بناء العقلاء فى رجوع الجاهل إلى العالم على رجوعه إلى العالم بالحكم فقط، بل إنّه استقرّ على رجوع الجاهل إلى العالم مطلقاً سواء كان عالماً بالحكم أو بمطلق الحجّية ومواقع العذر، وإن هو إلّانظير البراءة العقليّة والاحتياط العقلى على القول بالإنفتاح، بل نظير تمام الأمارات على مبنى القائلين بالمنجّزية والمعذّريّة، حيث إنّ مفاد أدلّة حجّية الأمارة حينئذٍ ليس حكماً شرعياً حتّى يكون العالم به عالماً بالحكم، بل إنّ مفاده حينئذٍ قضيتان شرطيّتان وهما: إن أصاب الواقع فهو منجّز وإن خالف الواقع كان معذّراً. ثانياً: فى قوله أنّ مقدّمات الانسداد لا تكاد تجرى بالنسبة إلى غير المجتهد- أنّ الفقيه المجتهد يكون كالنائب عن جميع الناس يكشف مواقع الأدلّة فى حقّهم، ولا يخفى وضوح هذا المعنى فى كشفه عن أحكام لا ترتبط به نفسه، كالأحكام المختصّة بالنساء فى الحيض والنفاس وغيرهما، فهو كالنائب عنهنّ فى تشخيص موارد الأدلّة، وكذلك الكلام عن انسداد باب العلم. فإنّه لو

رأى انسداد باب العلم فكأنّه رأى انسداده لجميع الناس، فليكن رأيه حجّة لجميعهم. ثالثاً: أنّ المجتهد الإنسدادى لو فرض كونه أعلم من غيره فكيف يعدّ جاهلًا بالحكم، وغيره الإنفتاحى عالماً بالحكم، مع أنّ المجتهد الإنفتاحى قد يكون من أقلّ تلامذته ويكون جاهلًا مركّباً فى نظره؟ فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا وجه للتفصيل بين الانسدادى والانفتاحى فى حجّية قول المجتهد المطلق لغيره.

المسألة الثالثة: جواز القضاء للمجتهد المطلق

قد يقال: أنّ مقتضى مقبولة عمر بن حنظلة لمكان التعبير ب «حكم بحكمنا» و «عرف أحكامنا» اختصاص نفوذ قضاء المجتهد المطلق بما إذا كان انفتاحياً، حيث إنّ الانسدادى ليس عالماً بالحكم وعارفاً بالأحكام. ولكن الجواب هو الجواب، وهو أنّ المراد من الحكم إنّما هو مطلق الحجّة، فالعارف بالحجج أيضاً يعدّ عارفاً بالأحكام، كما أنّ الحاكم بالحجّة أيضاً يكون حاكماً بالحكم. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۴۸ بقى هنا شيء: وهو ما أفاده بعض الأعلام فيمن له ملكة الاجتهاد ولم يجتهد بالفعل، أو اجتهد شيئاً قليلًا، من عدم جواز الرجوع إليه فى التقليد، وعدم نفوذ قضائه وتصدّيه للُامور الحسبيّة، من باب أنّ الأدلّة اللفظيّة المستدلّ بها على جواز التقليد من الآيات والروايات أخذت فى موضوعها عنوان العالم والفقيه وغيرهما من العناوين غير المنطبقة على صاحب الملكة، وكذلك الحال فى السيرة العقلائيّة، لأنّها إنّما جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، وصاحب الملكة ليس بعالم فعلًا، فرجوع الجاهل إليه من قبيل رجوع الجاهل إلى مثله، هذا إذا لم يتصدّ للاستنباط بوجه، وأمّا لو استنبط من الأحكام شيئاً طفيفاً فمقتضى السيرة العقلائيّة جواز الرجوع إليه فيما استنبطه من أدلّته، فإنّ الرجوع إليه من رجوع الجاهل إلى العالم، فإنّ إستنباطه بقيّة الأحكام وعدمه أجنبيان عمّا استنبطه بالفعل، نعم قد يقال: إنّ الأدلّة اللفظيّة رادعة عن السيرة، إذ لا يصدق عليه عنوان الفقيه أو العالم بالأحكام، ولكن الإنصاف أنّ الأدلّة اللفظيّة لا مفهوم لها وإنّها غير رادعة. هذا كلّه فى جواز التقليد وعدمه، وأمّا نفوذ قضائه وعدمه فالصحيح عدم نفوذ قضائه وتصرّفاته فى أموال القصر، وعدم جواز تصدّيه لما هو من مناصب الفقيه، وذلك لأنّ الأصل عدمه، لأنّه يقتضى أن لا يكون قول أحد أو فعله نافذاً فى حقّ الآخرين إلّافيما قام عليه الدليل، وهو إنّما دلّ على نفوذ قضاء العالم أو الفقيه أو العارف بالأحكام أو غيرها من العناوين الواردة فى الأخبار، ولا يصدق شيء من ذلك على صاحب الملكة «۱». (انتهى) أقول: فى ما أفاده مواقع للنظر: أوّلًا: قد مرّ أنّ حصول ملكة الاجتهاد من دون ممارسة عملية مجرّد فرض لا واقع له خارجاً. ثانياً: سلّمنا، ولكن لا إشكال فى أنّ سيرة العقلاء لم تستقرّ على الرجوع إلى مثله، ولا أقلّ من عدم إحرازها. ثالثاً: أنّه لم يبيّن الفرق فى كلامه بين جواز التقليد وجواز التصدّى للقضاء فى جريان انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۴۹ سيرة العقلاء على الرجوع فى الأوّل دون الثانى، فإنّه لو فرض استقرار سيرة العقلاء على رجوع الجاهل إلى صاحب الملكة فى أمر التقليد، فكيف لم تستقرّ سيرتهم على رجوع المتداعيين إليه فى أمر القضاء؟ مع أنّ لازم جواز الرجوع إليه فى أمر التقليد كونه عالماً وخبرة عندهم بمجرّد الحصول على الملكة، وهذا صادق أيضاً بالنسبة إلى من له ملكة القضاء، وما ذكره من أنّ الأصل عدم نفوذ قضاء أحد فى حقّ، أحد- حقّ، ولكن يمكن إحراز النفوذ فى مثل المقام بإطلاقات أدلّة القضاء وإنصرافها إلى ما هو متعارف عند العقلاء (إلّا ما خرج بالدليل) فإنّ القضاء ليس أمراً تأسيسيّاً للشرع، بل هو إمضاء لما عند العقلاء.

المسألة الرابعة: من مناصب المجتهد المطلق الولاية والحكومة

إنّ من الواضحات والامور البديهية فى الشريعة حاجة المجتمع الإنسانى إلى الحكومة وعدم إمكان تفكيكه عنها، وذلك من باب أنّه بالحكومة يمكن تحقيق أهداف الشريعة المقدّسة التى لا يمكن الوصول إليها إلّامن طريق تشكيل الحكومة وتنفيذ الولاية. ومن تلك الأهداف المهمّة حفظ نظام المجتمع، فلا إشكال فى لزوم اختلال النظام بدون الحكومة وهو ممّا لا يرضى الشارع به، بل هو من أهمّ الامور عنده. ومنها: تعليم النفوس الإنسانيّة وتربيتها. ومنها: إقامة القسط والعدل، وإحقاق حقوق الناس، فإنّه أيضاً من أهداف الشريعة المقدّسة. ومنها: إجراء بعض المراحل العالية للأمر بالمعروف والنهى عن المنكر. ومنها: تولّى القضاء، فإنّه أيضاً لا يمكن تحقّقه فى

الخارج من دون اعتضاده بالحکومـهٔ. ومنها: إجراء الحدود والتعزیرات. ومنها: حفظ حدود الممالک الإسـلامیّهٔ وثغورها، فإنّها أیضاً لا تتحقّق إلّابتشـکیل الحکومـهٔ والعساکر. فظهر أنّ أصل الحکومـهٔ أمر لازم ضـروری. ثمّ إنّ هـذه الحکومـهٔ تأخـذ مشـروعیتها من ناحیهٔ الباری تعالی لا من جانب الناس انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۰ وآرائهم، وأمّا قانون الانتخاب فی الحکومهٔ الإسلامیّهٔ فإنّه لمجرّد جلب مشارکـهٔ الناس فی أمر الحکومـهٔ، التی هی من المقـدّمات الواجبـهٔ لتحقیق الأهداف المزبورهٔ، ولذلک نقول: لابدّ من تنفیذ أمر رئیس الجمهوریـهٔ بعـد توفیقه فی أخـذ أکثریـهٔ الآراء من جـانب الولی الفقیه. إذا عرفت هـذا فاعلم أنّ هـذا المنصب جعل من ناحیـهٔ الإمام المعصوم علیه السـلام للفقیه الواجد للشرائط المذکورهٔ فی محلّها، ویدلّ علی هذا الجعل وجوه عدیدهٔ، کما أنّ لولایته مراحل وشؤوناً مختلفـهٔ، لیس هنا محلّ ذکرها، وقـد بحثنا عن هـذه الشؤون وتلک الوجوه تفصـیلًا فی کتاب أنوار الفقاهـهٔ، کتاب البیع، مبحث أولیاء العقد، فراجع. هذا کلّه فی الجهۀ الاولی، وهی البحث فی أحکام المجتهد المطلق.

الجهۀ الثانیۀ: فی أحکام المجتهد المتجزّی

اشارۀ

وقبل الورود فیها لابـدّ من بحث موضوعی وهو إمکان التجزّی فی الاجتهاد وعـدمه، وقـد وقع الخلاف فیه بین الأصـحاب، فقال بعض بأنّه ممکن، وقال بعض آخر بأنّه محال، ولنا نظرهٔ اخری وهی أنّ الاجتهاد المطلق یسـتحیل عادهً تحقّقه فی الخارج من دون العبور عن طریق الاجتهاد المتجزّی. واسـتدلّ القائلون بالإسـتحالهٔ بوجهین: أحدهما: أنّ الملکهٔ من الکیفیات النفسانیهٔ وهی بسیطهٔ لا تقبل القسمهٔ والتجزّی. ثانیهما: ربط المسائل الفقهیّـهٔ بعضـها ببعض وعـدم إمکان التفکیک بینها. ویرد علی الوجه الأوّل: أنّ الملکهٔ وإن لم تنقسـم ولا ـ تتجزّی، لکنّهـا ذات مراتب متفاوتـهٔ باعتبـار تفـاوت متعلّقاتها من حیث الصـعوبهٔ والسـهولهٔ والکمال والنقص، فهی حینئـذٍ ملکات کثیرهٔ بعـدد المسائل التی وقعت متعلّقـهٔ للملکـهٔ، وقـد تحصل مرتبـهٔ ناقصهٔ منها دون المرتبهٔ الکاملهٔ من دون تلازم بینهما فی الوجود، ومن هـذا القبیل ملکـهٔ الاجتهاد، فإنّها کسائر الملکات تدریجیهٔ الحصول لا تصل إلی مرتبهٔ أعلی إلّابعد العبور عن المرتبهٔ الأدنی، ولا تتحقّق ملکـهٔ الاجتهاد فی المسائل المعقّـدهٔ المشـکلهٔ إلّابعـد حصول القـدرهٔ علی اسـتنباط المسائل الساذجهٔ، کما أنّه کذلک فی مثل ملکـهٔ المشـی والتکلّم للصبی التی تبتـدأ من مراحل ساذجـهٔ إلی مراحل انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۱ معقّـدهٔ، وهکذا فی القدرهٔ علی الطبابـهٔ، فإنّها تبتـدأ من المعالجات البسـیطهٔ إلی مراحل معقّـدهٔ عمیقهٔ، بل قد یکون الاجتهاد المطلق فی بعض العلوم الجدیدهٔ کالطب من المحالات، فإنّ کلّ طبیب یمکن له أن یجتهـد ویسـتنبط فی مجال خاصّ من الطبابهٔ. إن قلت: إنّ قیاس ملکهٔ الاجتهاد فی المسائل الفقهیّـهٔ بسائر الملکات مع الفارق، لأنّ مـدارک الاسـتنباط واصوله وقواعـده فی باب من الفقه متّحـدهٔ مع الاصول الجاریـهٔ فی أبواب اخر. قلنا: أنّه کذلک، ولکن یمکن التفکیک فی المسائل الاصولیّهٔ أیضاً من حیث الصـعوبهٔ والسـهولهٔ، فیتطرّق التقسـیم والتجزّی فیها، ولا إشـکال حینئـذٍ فی ورود التجزّی إلی المسائل الفقهیّهٔ التی تنطبق علیها، فمثلًا مسألهٔ اجتماع الأمر والنهی من المسائل المشـکلهٔ فی الاصول، ومن لا یقـدر علی حلّها والاجتهاد فیها لا یقـدر علی حلّ ما یرتبط بها من الفروعات الفقهیّـهٔ فی باب الصّ‍لاهٔ والصوم والحجّ وغیرها. هـذا أوّلًا. وثانیاً: قـد مرّ أنّ الإحاطـهٔ بعلم الاصول وحده لا تکفی لحصول ملکهٔ الاجتهاد، بل لابدّ من التمرین والممارسهٔ، ولا ریب فی أنّ للممارسـهٔ مراحل مختلفهٔ ودرجات متفاوتهٔ، وبحسـبها یتجزّأ الاجتهاد فی الفقه، وهذا هو ما ذکرنا من أنّ الاجتهاد المطلق یسـتحیل عادهً من دون العبور عن الاجتهاد المتجزّی. وقـد یقال: إنّ الوصول إلی الاجتهاد المطلق من دون طیّ مرحلهٔ التجزّی یلزم منه الطفرهٔ التی قضـی العقل ببطلانها. ولکن یمکن الجواب عنه: أنّ المراد من الطفرهٔ تقـدیم ما هو فی رتبـهٔ متأخّرهٔ أو بالعکس، کتقـدیم ذی المقدّمـهٔ علی المقدّمـهٔ، والمعلول علی العلّهٔ، ومثل رفع الأقدام المتأخّرهٔ قبل الاقدام المتقدّمهٔ فی العلل الأعدادیهٔ، فهی تتصوّر فیما إذا کان هناک ترتیب عقلًا، وهو مفقود فی ما نحن فیه. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه یبحث فی أحکام المجتهد المتجزّی عن امور ثلاثهٔ:

أحدها: جواز عمل المتجهد المتجزّی برأیه

والتحقیق فیه التفکیک بین صورتین: انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۲ الاولی: ما إذا اجتهد واستقرّ رأیه علی شیء. الثانیة: ما إذا لم یجتهد، أو اجتهد ولکن لم یستقرّ رأیه بعد علی شیء. أمّا الصورة الاولی: فلا ریب فی وجوب تقلیده لنفسه والعمل برأیه، وحرمة تقلیده لغیره، لأنّه لا إشکال فی کونه مخاطباً لأدلّة الاصول العملیّة والأمارات الشرعیّة، مثل دلیل «إن جاءکم فاسق بنبأ فتبیّنوا»، ولازمه أنّه إذا اجتهد واستنبط مثلًا تنجّس الماء القلیل تمّت الحجّیة علیه فی خصوص هذه المسألة من دون الحاجة إلی الإذن من مجتهد مطلق.

أمّا الصورة الثانیة:

ففی جواز العمل برأیه فیها خلاف، ذهب صاحب المناهل إلی عدمه، ومقتضی اطلاق کلام الشیخ الأعظم رحمه الله فی رسالته فی الاجتهاد والتقلید هو الجواز، بل حرمة التقلید عن الغیر، وتفصیل البحث فی ذلک فی محلّه.

ثانیها: جواز رجوع الغیر إلیه

والتحقیق فیه أن یقال: إنّه تارةً: یمکن له أن یجتهد فی شیء معتدّ به من الأحکام، بحیث یصدق علیه عنوان «من عرف حلالنا وحرامنا» أو «شیئاً من قضایانا» أو عنوان «أهل الذکر» و «من کان من الفقهاء»، کما إذا حصلت له ملکة الاجتهاد فی أبواب المعاملات مثلًا، فلا ریب حینئذٍ فی جواز تقلید الغیر له، والشاهد علیه بناء العقلاء علی العمل برأی الطبیب المتجزّی المتخصّص فی فنّه، بل علی ترجیحه علی غیره، لکونه أعلم من غیره فی هذه الناحیة. واخری: یمکن له أن یجتهد مسائل طفیفة قلیلة، ففی هذه الصورة لا تصدق علیه العناوین المزبورة، أی لا تشمله الأدلّة النقلیّة الواردة فی باب التقلید، نعم لا إشکال فی جریان سیرة العقلاء وبنائهم علی تقلیده، کما لا إشکال فی عدم ثبوت الردع عنه بتلک الأدلّة النقلیة، لأنّها ساکتة عنه، ونتیجته جواز تقلیده فی هذه الصورة أیضاً إذا کان واجداً لسائر شرائط التقلید. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۳ والذی یسهل الخطب أنّ المتجزّی بهذا المعنی لا مصداق له خارجاً، لأنّه قد مرّ أنّ من شرائط حصول الملکة، الممارسة فی الاستنباط، وهی تحتاج إلی استنباط مسائل کثیرة، کما أنّه کذلک فی مثل ملکة الطبابة ونحوها.

ثالثها: قضاء المجتهد المتجزّی

وقد فصّل بعض فیه بین من کانت له ملکة الإستنباط علی مقدار معتنی به من الأحکام ومن کان قادراً علی استنباط أحکام قلیلة، وقال بجواز القضاء للأوّل دون الثانی، وذلک لعدم شمول العناوین الواردة فی مثل مقبولة عمر بن حنظلة ومشهورة أبی خدیجة لمثله. ولکن یمکن أن یستدلّ للجواز مطلقاً بوجوه عدیدة: منها: ما رواه أحمد عن أبیه رفعه عن أبی عبداللّه علیه السلام قال: «القضاة أربعة ثلاثة فی النار وواحد فی الجنّة: رجل قضی بجور وهو یعلم، فهو فی النار، ورجل قضی بجور وهو لا یعلم فهو فی النار، ورجل قضی بالحقّ وهو لا یعلم فهو فی النار، ورجل قضی بالحقّ وهو یعلم فهو فی الجنّة» «۱». فإنّ قوله علیه السلام: «قضی بالحقّ وهو یعلم» صادق علی المتجزّی مطلقاً بلا إشکال، نعم الإشکال فی سندها لکونها مرفوعة. ومنها: بناء العقلاء، فإنّه استقرّ علی الرجوع بمن هو عالم بأحکام القضاء المتداولة بینهم سواء کان مجتهداً مطلقاً أو متجزّیاً، وعلی الثانی سواء کان له ملکة الاجتهاد بالنسبة إلی مسائل معتدّ بها، أو کان له ملکة الاجتهاد بالنسبة إلی مسائل طفیفة قلیلة، ولا إشکال فی أنّ هذا البناء یخصّص ذلک الأصل الأوّلی، أی أصالة عدم نفوذ قضاء أحد علی أحد، کما لا إشکال فی عدم رادعیة الروایات المذکورة له، لأنّها تثبت جواز القضاء لمن کانت العناوین الواردة فیها صادقة علیه، ولیس لها مفهوم ینفی الجواز عمّن لم تکن تلک العناوین صادقة علیه، فتأمّل. ومنها: نفس مقبولة عمر بن

حنظلة ورواية أبی خديجة من باب أنّه لا موضوعيّة انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۴ للعناوين الواردة فيهما، بل إنّها طريق إلی من يكون قادراً علی القضاء، وعناوين مشيرة إلی اعتبار العلم بأحكام القضاء حتّی يكون قادراً عليه، فهما تعمّان المتجزّی أيضاً. فظهر أنّه يجوز القضاء للمتجزّی حتّی لمن كان مجتهداً فی مسائل قليلة، لكن الكلام فی وجود هذا القسم من المتجزّی خارجاً كما مرّ سابقاً. بقی هنا شیء: وهو أنّه لاـ إشكال فی عدم اعتبار الإذن من المجتهد المطلق فی عمل المجتهد المتجزّی برأيه إذا كان مجتهداً فی المبانی الاصوليّة، وحصل له القطع بالحجّة بعد الإستنباط، نعم رجوع العامی إليه يحتاج إلی الإذن من المجتهد المطلق، أی لابدّ له من التقليد عن المجتهد المطلق فی خصوص هذه المسألة، أی مسألة جواز التقليد عن المجتهد المتجزّی، وإلّا دار، وهذا نظير ما يقال به فی مسألة جواز تقليد غير الأعلم من أنّه لابدّ فی خصوص هذه المسألة من تقليد الأعلم، فإن أجاز هو تقليد غير الأعلم فهو، وإلّا فلا يجوز تقليد غير الأعلم، وهكذا بالنسبة إلی مسألة تقليد الميّت. فلابدّ فی خصوصها من تقليد الحی. إلی هنا تمّ الكلام فی الأمر الرابع بكلتا جهتيه (أحكام المجتهد المطلق والمتجزّی).

الأمر الخامس: مبانی الاجتهاد

وقد ذكر بعضهم أنّ الاجتهاد فی المسائل الشرعيّة يبتنی علی علوم كثيرة ربّما تربو علی أربعة عشر علماً: علم اللغة، علم الصرف، علم النحو، علم التفسير، علم الرجال، علم الحديث، علم الدراية، علم الكلام، علم اصول الفقه، علم الفقه نفسه (ممارسة الفقه)، علم المنطق، الفلسفة، علم المعانی، علم البيان. ولابدّ من البحث أوّلًا: فی أصل وجوب تحصيل كلّ واحد من هذه العلوم واعتباره فی الاجتهاد والإستنباط، وثانياً: فی المقدار اللازم منه. فنقول: أمّا علم اللغة، فلا ريب فی لزومه أمّا اجتهاداً أو رجوعاً إلی أهل الخبرة، لأنّ عمدة الأدلّة هی الكتاب والسنّة، وهما صدرا بلسان عربی مبين، فلابدّ من معرفة مواد اللغة العربية. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۵ وهكذا علم الصرف، لوضوح دخالته فی فهم الكتاب والسنّة، وعلم النحو، لأنّ كلمة واحدة تستعدّ لمعانٍ مختلفة علی أساس إعرابات متفاوتة، فلابدّ من معرفته حتّی تتميّز المعانی بعضها عن بعض، نعم اللازم منه ما يكون له أثر فی اختلاف المعانی فحسب لا أكثر. وبالجملة لكلّ واحد من هذه الثلاثة دخل فی فهم المعانی، فإنّ علم اللغة يبيّن المادّة، وعلم الصرف يبيّن هيئة الكلمة وعلم النحو يبيّن هيئة الجملة. وأمّا علم التفسير، فالمراد منه ما يكون وراء الثلاثة السابقة وهو الإحاطة بالآيات القرآنيّة، وردّ بعضها إلی بعض، ومعرفة المحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، وغير ذلک من أشباهه فلا إشكال فی دخله فی إستنباط الأحكام. وأمّا علم الرجال، فلا حاجة إليه عند من يقول بحجّية الأخبار المدوّنة فی الكتب المشهورة المعروفة، من الكتب الأربعة وغيرها، وهكذا عند القائلين بحجّية الأخبار الواردة فی خصوص الكتب الأربعة، وأمّا بناءً علی مبنی القائلين باعتبار الوثوق برجال السند أو الوثوق بالرواية (الذی قد يحصل من طريق الوثوق بالراوی وقد يحصل من طريق الموافقة لعمل المشهور، وقد يحصل من طريق علوّ المضامين، أو من طريق تظافر الروايات) فلا إشكال فی لزوم علم الرجال ودخله فی الاستنباط والاجتهاد كما لا يخفی. وأمّا علم الحديث فيكون بمنزلة علم التفسير، ومورداً للحاجة فی طريق الاستنباط، لأنّ المراد منه معرفة لسان الرواية فإنّ لرواية الأئمّة المعصومين لسان خاصّ، ولحن مخصوص بها كالقرآن الكريم، يفترق عن لسان عبارات الفقهاء والعلماء ولحنها. وأمّا علم الدراية، فلا إشكال فی لزومه أيضاً، لأنّ المراد منه هو معرفة أقسام الرواية من حيث صفات الراوی من الصحيح والحسن والضعيف وغيرها، وبما أنّ الميزان فی حجّية الرواية هو الوثوق بالرواية وأحد طرق حصوله هو الوثوق برجال الحديث كما مرّ آنفاً فلابدّ من معرفة أقسام الحديث علی أساس رجال السند. وأمّا علم الكلام، فكذلك لاـ إشكال فی لزومه لأنّ إثبات حجّية كلام المعصوم وفعله وتقريره متوقّف علی إثبات إمامته وعصمته فی الرتبة السابقة، كما أنّ إثبات حجّية ظواهر الكتاب أيضاً مبنیّ علی إثبات حقّانيّة أصل الكتاب وهكذا ...، ومحلّ البحث عن مثل هذه الامور إنّما هو علم الكلام كما لا يخفی. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۶ إن قلت: لازم هذا البيان عدم صدق الاجتهاد والاستنباط علی اجتهاد زنديق يكون من فحول علماء علم الاصول (فرضاً) وعالماً فی سائر مبانی الاستنباط، وهو كما تری. قلنا: يعتبر

فی صـدق الاجتهاد تحصـيل العلم بالحجّة، وهو لا يحصل لمثل هذا المفروض، وبما أنّه فرض غير واقعی لا ينبغی البحث فيه أكثر من هذا. وأمّا علم اصول الفقه، فلزومه وشدّة الحاجة إليه فی الاستنباط من القضايا قياساتها معها، كما يلوح به تعريف علم الاصول بأنّه هو العلم بقواعد تقع فی طريق الاستنباط. إن قلت: فما دعوی الأخباريين فی مقابل الاصوليين وعدّ بعضهم إيّاه من البدعة فی الدين؟ قلنا: لا إشكال فی أنّ قسماً من النزاع بين الطائفتين لفظی، لأنّ المحدّث الاسترابادی نفسه مثلًا محتاج أيضاً فی إثبات الأحكام الشرعيّة إلی حجّيـة خبر الواحـد وحجّيـة ظواهر الألفاظ، وإلی ملاحظة إمكان الجمع الدلالی، ثمّ العلاج السـندی عند تعارض الأدلّة، وإلی الرجوع إلی الاصول العمليّة عند فقدان النصّ (ولو كان الأصل عنده خصوص أصالة الاحتياط) ولا يخفی أنّ هذه المسائل من أهمّ مسائل علم الاصول. ويشـهد عليه ملاحظـة ما بحث عنه صاحب الحـدائق (وهو من المحـدّثين المعروفين) فی مقـدّمات الحدائق، وهی إثنتا عشـرة مقدّمة فی ۱۷۰ صـفحة، ومن تلك المقـدّمات حجّيـة خبر الواحد (وهو المقدّمة الثانية) ومنها مدارك الأحكام الشـرعيّة، ومن جملتها حجّيـة ظواهر الكتاب والإجماع وأصالة العدم وأصالة البراءة فی الشـبهات الوجوبيّة ومقدّمة الواجب، ومسألة أنّ الأمر بالشـیء مستلزم للنهی عن ضدّه أم لا؟ وقياس الأولوية، وقياس منصوص العلّة (وهذه كلّها هی المقدّمة الثالثة) ومنها التعارض بين الأدلّة (وهو المقدّمة السادسـة) ومنها مسألـة أنّ مـدلول الأمر والنهی هل هو الوجوب والتحريم أو لا؟ (وهو المقدّمـة السابعة) ومنها ثبوت الحقيقة الشـرعيّة وعـدمه (المقدّمـة الثامنـة) ومنها معنی المشـتقّ (المقدّمـة التاسـعة) ومنها حجّيـة دليل العقل وعـدمها (المقدّمـة العاشـرة) وقـد ذكر فی المقدّمـة الحاديـة عشـرة جملـة من القواعـد الفقهيّـة فراجع. فلاـ ريب فی أنّ البحث والنزاع بين الطائفتين فی هـذا القسم من الاصولی لفظی. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۷ نعم هنـا قسم من مبـاحث الاـصول يقـع النزاع فيه معنويـاً، وقـد حكی «۱» صاحب الحـدائق عن المحدّث الشيخ عبداللَّه البحرانی صاحب كتاب منية الممارسـين: أنّ موارد الاختلاف فی هذا القسم تنتهی إلی ثلاثة وأربعين مسألة، ولكن الإنصـاف أنّ هـذا العـدد ليس عـدداً واقعيـاً، فإنّ كثيراً ممّا عـدّه من موارد الاختلاف هی من شـقوق دليل العقل، وتجمع تحت عنوان دليل العقل، والصـحيح أنّ العمـدة من موارد النزاع بينهم هی امور ثلاثـة: أحـدها: فی عـدد الأدلّـة، فإنّها عنـد الاصوليين أربعة: الكتاب والسـنّة والإجماع ودليل العقل، بينما هی عنـد الأخباريين الأوّلان خاصّة، ولكن قد مرّ أنّ الإجماع الحجّة عند الاصوليين يرجع فی الحقيقـة إلی السـنّة، فهو ليس دليلًا برأسه، وأمّا دليل العقل فالبـديهيات العقليّـة وهكـذا العلوم العقليّـة التی إسـتمدّت قضاياها من الحسّ، كالرياضـيات فهی حجّـة عنـد الجميع، فتبقی النظريات غير المعتمدة علی الحسّ، فالأخباريون ذهبوا إلی عدم حجّيتها لما ظهر من الخطـأ فی تاريـخ العلوم فی هـذا القسم من المـدركات العقليّـة (وهو نفس مـا اسـتدلّ به المـذاهب الحسّـية والتجربيـة فی الفلسـفة الأوربية) ولذلك قالوا بعدم حجّية ما يدركه العقل فی مثل مسألة مقدّمة الواجب ومسألة الترتّب ومسألة أنّ الأمر بالشیء يقتضی النهی عن ضـدّه أو لا؟ ومسألـة إجتماع الأمر والنهی وغيرها من أشـباهها. ثانيها: أصالـة البراءة فی الشـبهات الحكميّة التحريميّة. ثالثها: حجّية ظواهر كتاب اللَّه، فإنّ بعض الأخباريين ذهب إلی عـدم حجّيتها إلّابعـد ضمّ تفسـير الأئمّة المعصومين عليهم السـلام إليها. فقد ظهر أنّ موارد الاختلاـف بينهم قليلـة، والإنصـاف أنّ هـذا المقـدار من الخلاـف أمر قهری طبيعی قـد يكون بين الاصوليين أنفسـهم أيضاً، فلا يوجب تشـنيعاً ولاـ تكفيراً من جانب الأخباريين بالنسـبة إلی الاصوليين أو بالعكس كما نبّه عنه المحـدّث البحرانی فی المقدّمـة الثانية عشرة، فالجدير بالمقام نقل كلامه فی هذا المجال، وإليك نصّه فی الحدائق: «وقد كنت فی أوّل الأمر ممّن ينتصر لمذهب الأخباريين، وقـد أكثرت البحث فيه مع بعض المجتهـدين من مشايخنـا المعاصـرين، وأودعت كتـابی الموسوم بالمسائـل الشـيرازية مقالـة مبسوطة مشـتملة انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۸ علی جملـة من الأبحاث الشافيـة والأخبار الكافيـة تدلّ علی ذلك وتؤيّد ما هنالك، إلّاأنّ الذی ظهر لی- بعد إعطاء التأمّل حقّه فی المقام وإمعان النظر فی كلام علمائنا الأعلام- هو إغماض النظر عن هذا الباب، وإرخاء الستر دونه والحجاب، وإن كان قـد فتحه أقوام وأوسـعوا فيه دائرة النقض والإبرام: أمّا أوّلًا: فلاسـتلزامه القدح فی علماء الطرفين والإزراء بفضـلاء الجـانبين، كما قـد طعن به كلّ من علماء الطرفين علی الآخر، بل ربّما إنجرّ إلی القـدح فی الـدين، سيّما من الخصوم المعانـدين، كما شنّع به عليهم الشـيعة من إنقسـام مـذهبهم إلی المـذاهب الأربعـة، بل شـنّع به كلّ منهم علی الآخر أيضاً. وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكروه فی

وجوه الفرق بينهما جلّية بل كلّه عند التأمّل لا يثمر فرقاً فى المقام ...- إلى أن قال- وأمّا ثالثاً: فلأنّ العصر الأوّل كان مملوءاً من المحدّثين والمجتهدين، مع أنّه لم يرتفع بينهم صيت هذا الخلاف، ولم يطعن أحد منهم على الآخر بالإتّصاف بهذه الأوصاف، وإن ناقش بعضهم بعضاً فى جزئيات المسائل، واختلفوا فى تطبيق تلك الدلائل، وحينئذٍ فالأولى والأليق بذوى الإيمان، والأحرى والأنسب فى هذا الشأن هو أن يقال: أنّ عمل علماء الفرقة المحقّة والشريعة الحقّة- أيّدهم اللّه تعالى بالنصر والتمكين ورفع درجاتهم فى أعلى علّيين سلفاً وخلفاً- إنّما هو على مذهب أئمّتهم صلوات اللّه عليهم وطريقهم الذى أوضحوه لديهم، فإنّ جلالة شأنهم وسطوع برهانهم ودرعهم وتقواهم المشهور بل المتواتر على مرّ الأيّام والدهور يمنعهم من الخروج عن تلك الجادّة القويمة والطريقة المستقيمة، ولكن ربّما حادّ بعضهم أخبارياً كان أو مجتهداً عن الطريق غفلة أو توهّماً أو لقصور إطّلاع أو قصور فهم أو نحو ذلك فى بعض المسائل، فهو لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً، وجميع تلك المسائل- التى جعلوها مناط الفرق- من هذا القبيل، كما لا يخفى على من خاض بحار التحصيل، فإنّا نرى كلًا من المجتهدين والأخباريين يختلفون فى آحاد المسائل، بل ربّما خالف أحدهم نفسه، مع أنّه لا يوجب تشنيعاً ولا قدحاً، وقد ذهب رئيس الأخباريين الصدوق (رحمه اللّه تعالى) إلى مذاهب غريبة لم يوافقه عليها مجتهد ولا أخبارى، مع أنّه لم يقدح ذلك فى علمه وفضله، أو لم يرتفع صيت هذا الخلاف ولا وقوع هذا الإعتساف إلّامن زمن صاحب الفوائد المدنية سامحه اللّه تعالى برحمته انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۵۹ المرضيّة، فإنّه قد جرّد لسان التشنيع على الأصحاب وأسهب فى ذلك أى إسهاب، وأكثر من التعصّبات التى لا تليق بمثله من العلماء الأطياب، وهو وإن أصاب الصواب فى جملة من المسائل التى ذكرها فى ذلك الكتاب، إلّاأنّها لا تخرج عمّا ذكرنا من سائر الاختلافات ودخولها فيما ذكرنا من التوجيهات، وكان الأنسب بمثله حملهم على محامل السداد والرشاد، إن لم يجد ما يدفع به عن كلامهم الفساد، فإنّهم رضوان اللّه عليهم لم يألوا جهداً فى إقامة الدين وإحياء سنّة سيّد المرسلين صلى الله عليه و آله، ولا سيّما آية اللّه العلّامة رحمه الله الذى قد أكثر من الطعن عليه والملامة، فإنّه بما ألزم به علماء الخصوم والمخالفين من الحجج القاطعة والبراهين حتّى آمن بسببه الجمّ الغفير، ودخل فى هذا الدين الكبير والصغير والشريف والحقير، وصنّف من الكتب المشتملة على غوامض التحقيقات ودقائق التدقيقات، حتّى أنّ من تأخّر عنه لم يلتقط إلّامن درر نثاره، ولم يغترف إلّامن زاخر بحاره، قد صار له من اليد العليا عليه وعلى غيره من علماء الفرقة الناجية ما يستحقّ به الثناء الجميل ومزيد التعظيم والتبجيل لا الذمّ والنسبة إلى تخريب الدين، كما اجترأ به قلمه عليه رحمه الله وعلى غيره من المجتهدين» «۱» (انتهى). وأمّا علم الفقه نفسه، أى ممارسة الفقه فقد يتوهّم أنّه لا معنى لكونه من مبانى الاجتهاد من باب أنّه يكون غاية لغيره وذا المقدّمة بالنسبة إلى سائره، ولكن قد مرّ كراراً أنّ ملكة الاجتهاد لا تتحقّق إلّابالتمرين والممارسة فى الفقه كما فى غالب العلوم، وهى تحصل أوّلًا: بتطبيق الاصول على الفروع، وثانياً: بردّ الفروع إلى الاصول، فإذا سئل عنه مثلًا عن رجل صلّى الظهرين وهو يعلم إجمالًا بأنّه كان فى أحدهما فاقداً للطهارة، فليعلم أنّه هل يجب عليه الاحتياط فيكون المورد من موارد تطبيق قاعدة الاحتياط، أو أنّه من موارد تطبيق قاعدة ۶۵۶۵ الفراغ؟ وأنّه هل يكون الترتيب بين الظهر والعصر ترتيباً واقعيّاً، أو لا؟ فيكفى إتيان صلاة رباعية بقصد ما فى الذمّة، أو سئل عمن صار مستطيعاً وقد استُؤجر سابقاً لمناسك الحجّ فهل يبطل عقد الإجارة أو لا؟ من باب عدم كونه مستطيعاً شرعاً والممنوع شرعاً كالممنوع عقلًا، وهكذا ... إلى سائر الفروعات والمسائل. وأمّا علم المنطق، فقد يقع الشكّ فى الحاجة إليه، لأنّ المقدار اللازم منه أمر فطرى لكلّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۶۰ إنسان فإنّ عمدة المنطق إنّما هى الأشكال الأربعة، وجلّ استدلالات الناس (لولا كلّها) ترجع إلى الشكل الأوّل، وقد ذكروا أنّه بديهى الإنتاج، وأمّا السائر المسائل فقلّما يتّفق الحاجة إليها فى الفقه، نعم الإحاطة ببعض المصطلحات فيها ربّما توجب سهولة الأمر فى بيان الاستدلالات، كالإحاطة بالنسب الأربعة والكلّيات الخمس والوَحَدات المعتبرة فى التناقض وغيرها. وهكذا الفلسفة، فلا دخل لها بعلم الفقه لأنّها تبحث عن الامور الحقيقيّة، بينما الفقه يبحث عن الاعتباريات، نعم يمكن أن يقال: أنّ لها تأثيراً فى الفقه من باب تأثيرها فى علم الكلام فليس لها دخل مباشرة وبلا واسطة. هذا- وقد أوجد الخلط بين مسائلها ومسائل اصول الفقه غوامض وتعقيدات كثيرة قد أشرنا إلى بعضها فى بعض الأبحاث السابقة، ومن تلك المسائل الفلسفية التى

أوردوها فی الاصول قاعدة الواحد، مع أنّه قد قرّر فی محلّه أنها مختصّة بالواحد البسیط الحقیقی، ولا مساس لها بالاعتباریات، ومنها قاعدة عدم جواز الجمع بین النقیضین فی باب إجتماع الأمر والنهی، مع أنّه أیضاً یتکلّم عن الحسن والقبح فی الاعتباریات لا عن الإمکان والاستحالة فی الحقائق، ولا استحالة فی اعتبار النقیضین، ومنها تنزیلهم الحکم والموضوع بمنزلة العرض والمعروض وإسراء أحکامهما علیهما، ومنها أحکام العلّة والمعلول فی باب الواجب المشروط وباب تداخل الأسباب الشرعیّة. نعم، قد یلزم البحث عنها فی عصرنا هذا للمنع عن هذا التداخل. وأمّا علم المعانی والبیان فغایة ما قد یقال فی تأثیره فی الاستنباط والاجتهاد: أنّ من المرجّحات فی الخبرین المتعارضین البلاغة والفصاحة، مع أنّ الصحیح أنّهما لیسا من المرجّحات، لأنّ کلمات الأئمّة المعصومین علیهم السلام مختلفة، قسم منها عبارة عن الخطب والمواعظ، وقد أعملوا فیها قواعد الفصاحة والبلاغة وبدائعها، نظیر خطب نهج البلاغة وأدعیة الصحیفة السجّادیة وأشباهها. وقسم آخر صدر لبیان الأحکام الفرعیّة والمسائل العملیّة، فلم یصدر عنهم صلوات اللّه علیهم ببدائع الفصاحة والبلاغة کما لا یخفی علی الخبیر، وفی الواقع القسم الأوّل نظیر الآیات القرآنیة، بینما یکون القسم الثانی شبیه الأحادیث القدسیة الإلهیّة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۶۱ هذا مضافاً إلی ما قد مرّ سابقاً من وجوب الاقتصار علی المرجّحات المنصوصة (ولیس هذا منها). نعم، هیهنا أبحاث من علم المعانی والبیان کمسألة تقدیم ما حقّه التأخیر، وأبواب المجاز والحقیقة والکنایات والاستعارات، یکون لها دخل فی فهم الأحکام عن الأدلّة اللفظیّة، ولکنّها مسائل یبحث عنها فی علم الاصول أیضاً، وأمّا غیرها من سائر مسائل هذا العلم فلا أثر لها فی الاستنباط، نعم قد یقال: إنّ لها أثراً مع الواسطة من حیث دخلها فی تبیین کون کتاب اللّه معجزة خالدة. بقی هنا أمران: الأوّل: لا شکّ فی أنّ القواعد الفقهیّة لها دور عظیم فی استنباط الأحکام الفرعیّة، ولعلّ عدم ذکرها فی العلوم التی یبتنی علیها الاستنباط من باب عدّهم إیّاها من الفقه نفسه، ولکن قد ذکرنا فی محلّه أنّها علم برأسه ولیست من اصول الفقه، کما أنّها لیست من الفقه نفسه فراجع «۱». الثانی: لا ینبغی الشکّ فی أنّ للزمان والمکان دخلًا فی الاجتهاد. وتوضیحه: أنّ لکلّ حکم موضوعاً، والمعروف فی الألسنة أنّ تشخیص الموضوع لیس من شؤون الفقیه، ولکن الصحیح أنّه لا یمکن للفقیه تجرید الذهن وتفکیک الخاطر عنه، فإنّ لموضوعات الأحکام مصادیق معقّدة غامضة لا یقدر العوام علی تشخیصها، بل لابدّ للفقیه تفسیرها وتبیین حدودها وخصوصیاتها، کما یشهد علی ذلک أنّ کثیراً من الفروعات المعنونة فی الکتب الفقهیّة (کالمبسوط للشیخ، والقواعد للعلّامة، والعروة الوثقی للسیّد الیزدی رحمهم الله) هی من هذا القبیل. وإن شئت قلت: إن کان المراد من الموضوع فی المقام هو الموضوعات الجزئیّة، أی مصادیق الموضوعات الکلّیة للأحکام، کمصادیق الدم والخمر والماء المطلق والمضاف انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۶۲ وغیرها فإنّه کذلک، أی لیس تشخیصها من شؤون الفقیه، وأمّا إن قلنا بأنّ المراد منه هو نفس الموضوعات الکلّیة الواردة فی لسان الأخبار فلا إشکال فی أنّ تشخیصها وتعیین حدودها من شؤون الفقیه. وبعبارة أدقّ: أنّ هذا القسم من الموضوعات- فی الواقع- یستنبطها الفقیه بإرتکازه العرفی، ویستخرجها ویأخذها من بین العرف بما أنّه من أهل العرف، ثمّ یرجعها إلی العرف ویجعلها بأیدیهم بعد تفسیر الخصوصیات وتبیین حدودها، وإن شئت فانظر إلی فتاوی الفقهاء مثلًا فی ما یصحّ السجود علیه، فقد ورد فی الدلیل أنّه یجوز السجود علی الأرض وما یخرج منها إلّاما أکل وما لبس، فهذا عنوان عرفی، وقد تکلّم فقهاؤنا رضوان اللّه علیهم فی مصادیقه وأنّه أی شیء یعدّ من المأکول والملبوس وأی شیء لا یعد منهما فقد یکون هناک مصادیق لا یقدر العرف علی تشخیص أنّها منهما أو لیست منهما، ولذا أورد المحقّق الیزدی رحمه الله فی هذا الباب من العروة الوثقی فروعاً کثیرة لتبیین هذه المصادیق المشتبهة کجواز السجود وعدمه علی الامور التالیة: ۱- الأدویة والعقاقیر کلسان الثور. ۲- قشر الفواکه. ۳- تفالة الشای. ۴- نخالة الحنطة. ۵- نواة الفواکه. ۶- ورق الکرم بعد الیبوسة وقلبها. ۷- ما یؤکل فی بعض الأوقات دون بعض. ۸- ما هو مأکول فی بعض البلاد دون بعض. ۹- النبات الذی ینبت علی وجه الماء (فهل هو داخل فی عنوان «ما أنبته الأرض» الوارد فی الروایة أو لا؟). ۱۰- التنباک ... إلی غیر ذلک من أشباهها. إن قلت: کیف یکون رجوع العوام إلی الفقیه فی هذا القسم من المصادیق من قبیل رجوع الجاهل إلی العالم؟ أی کیف تشملها أدلّة التقلید؟ انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۶۳ قلنا: إنّ أدلّة التقلید تشملها ویکون الرجوع فیها من قبیل رجوع الجاهل إلی العالم من باب أنّه

ليس لها متخصّص وخبير غير الفقيه، نعم لو كانت هناك موضوعات يكون لها فى العرف خبراء معروفون يجب الرجوع إليهم دون الفقيه. ومن الأمثلة التى يمكن أن تذكر فى هذا المجال عنوان النظر المحرّم إلى الأجنبيّة فإنّه أيضاً من الموضوعات المشكلة من باب أنّ لها مصاديق معقّدة مبهمة، فهل يصدق على النظر إلى تصوير الأجنبى فى المرآة مثلًا أو الماء الصافى أو فى تلفزيون عنوان النظر إلى الأجنبية أو لا؟ هذا من ناحية، ومن ناحية اخرى نعلم أنّ الأحكام تابعة لموضوعاتها متابعة الظلّ لذى الظلّ وقد يتبدّل الموضوع بتبدلّ الزمان أو المكان، فترى الماء فى المفازة والصحارى مالية فيجوز بيعه فيها، بينما لا يكون له مالية على الشاطىء، فيبطل بيعه (هذا من قبيل دخل المكان فى الموضوع) وترى الشيخ رحمه الله يجوّز بيع الثلج فى الصيف دون الشتاء لكونه مالًا فى الأوّل دون الثانى (وهذا من قبيل دخل الزمان فى الموضوع). ومن أمثلتها الواضحة فى يومنا هذا الدم الذى كان بيعه وشراؤه حراماً فى الأزمنة السابقة باعتبار عدم وجود منفعة محلّلة معتدّ بها له. ولكن الآن لا إشكال فى جواز بيعه وشرائه لما له من منافع محلّلة مقصودة، حيث لا تنحصر منافعه فى الأكل المحرّم أو الصبغ الذى يعدّ من المنافع النادرة، فإنّ الدم فى يومنا هذا عنصر حياتى يمكن به إنقاذ نفس إنسان من التهلكة، ولذا تكون له ماليّة عظيمة محلّلة معتدّ بها لنجاة المصدومين والجرحى وكثير من المرضى، لا سيّما فى العمليات الجراحيّة فلِما لا يجوز بيعه فى زماننا والحال هذا؟ وكذا بيع الكُلْية وشرائها لنجاة بعض المرضى الذين فسدت كِلْيَتهم، مع أنّها بعد فصلها عن صاحبها تكون بحكم الميتة، ولا سيّما أنّها من غير المأكول، فلم يكن بيعها فى الأزمنة السابقة جائزاً لعدم منفعة محلّلة لها، ولكن الآن جاز بيعها فى زماننا هذا لتغيّر الموضوع وتبدّله، ولذا يشترونها بالأثمان الغالية جدّاً (نعم قد يقال: إنّها وإن جاز بيعها من هذه الناحية أى كونها ذات منفعة محلّلة مقصودة، ولكن لا يجوز بيعها من باب حرمة بيع الميتة من كلّ شىء وإن كان لها منفعة مقصودة، للنصوص الخاصّة الواردة فيها، فالواجب حينئذٍ عدم جواز أخذ الثمن فى مقابل نفسها بل فى مقابل إجازه التصرّف فى بدن صاحب الكِلوة فتأمّل جيّداً). ومن أمثلتها فى عصرنا ما قد يقال فى مسألة تقليل المواليد وأنّها كانت مرجوحة فى انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۶۴ الأعصار السابقة، بينما هى راجحة فى زماننا، لا أقلّ فى بعض البلاد التى تكون كثرة النفوس فيها موجبة للفقر الشديد والتأخّر والمفاسد الأخلاقيّة العظيمة. فإنّ ما ورد فى الترغيب على تكثير النسل والمواليد كالنبوى المعروف: «تناكحوا تكثروا فإنّى اباهى بكم الامم يوم القيامة ولو بالسقط» «۱» ناظرة إلى الأعصار السابقة التى كانت كثرة النفوس فيها سبباً للقدرة والسلطة، فما كان من الجوامع الإنسانيّة أكثر نفراً كان أشدّ قدرة وأكثر قوّة كما يشهد عليه قوله تعالى: «كَانُوا أَشَدَّ مِنْكُمْ قُوَّةً وَأَكْثَرَ أَمْوَالًا وَأَوْلَاداً» «۲» . وقوله تعالى: «وَقَالُوا نَحْنُ أَكْثَرُ أَمْوَالًا وَأَوْلَاداً» «۳» ، وقوله تعالى: «اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِى الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ» «۴» وقوله تعالى: «فَقُلْتُ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ... وَيُمْدِدْكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ» «۵» فهذه الآيات تدلّ بظاهرها على أنّ كثرة الأولاد كانت موجبة للقدرة والشوكة كما كانت كثرة الأموال أيضاً كذلك، ومثل النبوى المعروف قد ورد فى مثل هذا الظرف من المجتمع الإنسانى، فهذه الخصيصة الاجتماعية الموجودة فى عصر صدوره تكون بمنزلة قرينة لبّية قد توجب انصرافه إلى خصوص ذلك الزمان، وهذه الدعوى وإن لم تكن ثابتة بالقطع واليقين، ولكنّها قابلة للدقّة والتأمّل. فقد ظهر ممّا ذكر دخل الزمان والمكان فى الاجتهاد والاستنباط لكن لا على نحو دخلهما فى الحكم بلا واسطة بل من طريق دخلهما فى الموضوع، فإنّ الأحكام ثابتة إلى الأبد، «وحلال محمّد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»، والمتغيّر على مرّ الدهور والأزمان، والمتبدّل فى الأمكنة والأقطار إنّما هو الموضوعات، وبتبعها تتغيّر الأحكام قهراً.

الأمر السادس: التخطئة والتصويب

اشارة

والمراد من التخطئة أنّه عند اختلاف الآراء لا يكون الصواب إلّاواحد منها فيكون الباقى خطأً، وبعبارة اخرى: أنّ للّه‌تعالى فى كلّ واقعة حكماً يشترك فيه الكلّ، العالم والجاهل، فمن أصابه أصابه ومن أخطأه أخطأه. والمراد من التصويب أنّه عند اختلاف الآراء كلّها

أحكام اللَّه وكلّها صواب. والتحقيق في المسألة يستدعى رسم امور: الأمر الأوّل: لا إشكال ولا كلام في بطلان التصويب في الأحكام العقليّة الحقيقيّة والمحسوسة فيكون الرأى الصحيح فيها واحداً بالإجماع، كما إذا وقع الاختلاف بين المنجّمين في عدد سيّارات المنظومة الشمسية أو بين الأطباء في تشخيص كيفية مرض زيد مثلًا وتعيين الدواء له، والوجه في ذلك أنّ الواقع شيء واحد فلا يمكن إنقلابه إلى مؤدّى آراء المجتهدين، ولا فرق بين أن يكون متعلّق الحكم من الجواهر والأعراض كالمثالين المذكورين أو من الامور نفس الآمرية كاستحالة الجمع بين الضدّين (حيث إنّه لا ـ يكون لا ـ من الاعتباريات ولا من الامور الخارجيّة التكوينيّة). نعم نقل عن عبداللَّه بن حسن العنبرى التصويب في العقليات أيضاً (على ما حكى عن كتاب اصول الأحكام للآمدى والمستصفى للغزالى) ولا توجيه لكلامه إلّاأنّ الفقيه معذور، فلو حكم فقيه بكرّية هذا الماء وفقيه آخر بعدم كريّته، أو حكم أحدهما بطلوع الفجر والآخر بعدمه فلا إشكال في عدم كون كليهما صادقين بل كلّ منهما معذور في حكمه ولا عقاب عليه على فرض خطئه إذا لم يكن مقصّراً. الأمر الثاني: ينقسم التصويب في الشرعيات إلى أربعة أقسام: ١- ما هو باطل عقلًا. ٢- ما ليس بباطل عقلًا ولكن يكون مجمعاً على بطلانه. ٣- ما ليس بباطل عقلًا ولا مجمعاً على بطلانه ولكن الأقوى بطلانه. ۴- ما يكون خارجاً عن هذه الأقسام الثلاثة ولا إشكال في صحّته. أمّا التصويب الباطل عقلًا (أى القسم الأوّل) فهو إنّ اللَّه ينشأ أحكاماً إلهيّة على وفق آراء المجتهدين بعد اجتهادهم، والوجه في بطلانه عند العقل أنّه لابدّ للطلب من مطلوب، فلو انوار الأصول، ج٣، ص: ۵۶۶ كان اللَّه تعالى يجعل الحكم بعد اجتهاد المجتهد، والمجتهد يطلب في استنباطه حكم اللَّه الواقعى فما هو مطلوبه؟ وبعبارة اخرى: يستلزم منه الدور المحال لأنّ اجتهاد المجتهد متفرّع على وجود حكم قبله، والمفروض أنّ الحكم أيضاً متوقّف على اجتهاده، وقد يسمّى هذا بتصويب الأشعرى، وليس بذلك، كما سيأتى بيانه. وأمّا القسم الثاني: (وهو ما يكون مجمعاً على بطلانه) فهو أنّ اللَّه تعالى ينشىء أحكاماً عديدة بعدد آراء المجتهدين قبل اجتهادهم، فيكون كلّ مجتهد طالباً في استنباطه لحكمه الذى جعله اللَّه تعالى في حقّه، وهذا وإن لم يكن محالًا عقلًا ولكنّه مجمع على بطلانه عند الإمامية، حيث إنّهم يعتقدون أنّ لكلّ واقعة حكماً واقعياً واحداً للعالم والجاهل، أصابه المجتهد أو لم يصبه، وقد يسمّى هذا بتصويب المعتزلى وليس بذلك، كما سيأتى بيانه أيضاً. وأمّا القسم الثالث: فهو أن يكون حكم اللَّه تعالى في مقام الإنشاء واحداً ولكنّه متعدّد في مقام الفعليّة لأنّ طرقه الشرعيّة متعدّدة ويكون كلّ طريق سبباً لإيجاد المصلحة في مؤدّاه فيكون منشأ التعدّد في الأحكام الفعلية هو القول بسببيّة الأمارات، وقد مرّ أنّ الصحيح المختار بطلان السببيّة، وأنّ المستفاد من أدلّة حجّية الأمارات إنّما هو الطريقيّة فحسب، فالأقوى بطلان هذا القسم وإن لم يكن باطلًا عقلًا ولا مجمعاً على بطلانه. وأمّا القسم الرابع: فهو التصويب في الأحكام الظاهريّة الذى يوافق مبنى القائلين بأنّ أدلّة حجّية الأمارات وإن لم تكن سبباً لإيجاد المصلحة ولكنّها توجب جعل حكم ظاهرى مماثل كما هو المختار، وهو الظاهر من كلمات المشهور وفتاواهم، وقد يكون في سلوك هذه الطرق مصالح أهمّ من المصالح الواقعيّة التى تفوت من المكلّف وهذا ما يعبّر عنه بالمصلحة السلوكيّة. هذا هو المختار في معنى الطريقيّة، وهناك قول آخر بأنّ المراد من الطريقيّة هو جعل المنجّزية والمعذّرية مع القول بالمصلحة السلوكيّة، وعلى كلّ حال يكون القول بالطريقيّة خارجاً عن التصويب بأى معنى فرض كما سيأتى. الأمر الثالث: في أنّ هذا التقسيم الرباعى ناشٍ من وقوع خلط في معنيى الاجتهاد، وهو الخلط بين الاجتهاد بالمعنى العام والاجتهاد بالمعنى الخاصّ، وإلّا يكون التقسيم ثلاثياً. انوار الأصول، ج٣، ص: ۵۶۷ توضيح ذلك: قد مرّ أنّ الاجتهاد بالمعنى العام هو استنباط الحكم عن أدلّته التفصيليّة وأنّ الاجتهاد بالمعنى الخاصّ هو تقنين المجتهد وتشريعه فيما لا نصّ فيه، ولا إشكال في عدم لزوم التصويب المحال بناءً على الاجتهاد بالمعنى الخاصّ لأنّه ليس فيما لا نصّ فيه حكم على زعمهم حتّى يقال بأنّه لابدّ للطلب من مطلوب، وقد نصّ على ذلك الغزالى في مستصفاه، وقال: «إنّه ليس في الواقعة التى لا نصّ فيها حكم معيّن يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ، وحكم اللَّه تعالى على كلّ مجتهد ما غلب على ظنّه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضى، وذهب قوم من المصوّبة إلى أنّ فيه حكماً معيّناً يتوجّه إليه الطلب، إذ لابدّ للطلب من مطلوب، لكن لم يكلّف المجتهد إصابته، فلذلك كان مصيباً وإن أخطأ ذلك الحكم المعيّن الذى لم يؤمر بإصابته، بمعنى أنّه أدّى ما كلّف فأصاب ما عليه» «١». وقد نسب مؤلّف الاصول العامّة القول الأوّل إلى

محقّقى المصوّبة، وقال بعد ذلك: «وقد عرف القسم الأوّل من التصويب على ألسنة بعض الباحثين من الاصوليين بالتصويب الأشعرى كما عرف القسم الثالث بالتصويب المعتزلى» «۲». فظهر أنّه بناءً على ما ذهب إليه مشاهير المصوّبة أنّه لا موضوع للقسم الأوّل من التصويب فيكون التقسيم ثلاثيّاً، نعم أنّه رباعى بناءً على قول غيرهم، كما ظهر أنّ التصويب الأشعرى هو هذا المعنى المنسوب إلى مشاهير المصوبة، لا ما مرّ من القسم الأوّل، وأنّ التصويب المعتزلى هو نفس ما عليه المخطئة لا القسم الثانى من الأقسام الأربعة السابقة. والحاصل أنّ الاشتباه فى دعوى إستحالة القسم الأوّل من التصويب نشأ من توهّم كون المراد من الاجتهاد هو الاجتهاد بالمعنى المعروف، أى استفراغ الوسع فى كشف الحكم الشرعى عن أدلّتها، بينما ليس مرادهم ذلك، بل الاجتهاد عندهم هو استفراغ الوسع فى طلب المصالح والفاسد وتشريع الأحكام على وفقها من ناحية المجتهد فليس هناك حكم واقعى يطلبه المجتهد حتّى يلزم المحال. ثمّ إنّ للغزالى هنا فى توجيه نظره كلاماً حاصله ما يلى: الكلام الكاشف للغطاء رحمه الله عن هذا الكلام المبهم هو أنّا نقول: المسائل منقسمة إلى ما ورد فيها نصّ وما لم يرد، أمّا ما ورد فيه انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۶۸ نصّ، فالنصّ كأنّه مقطوع به من جهة الشرع، لكن لا يصير حكماً فى حقّ المجتهد إلّاإذا بلغ وعثر عليه، وأمّا إذا لم يبلغه ولم يعثر عليه فليس هو حكماً فى حقّه إلّابالقوّة، لأنّ الحكم الفعلى عبارة عن النصّ البالغ المعثور عليه، وأمّا ما لم يرد فيه نصّ فيعلم أنّه لا حكم فيها لأنّ حكم اللَّه تعالى خطابه، وخطابه يعرف بأن يسمع من الرسول أو يدلّ عليه دليل قاطع من فعل النبى صلى الله عليه و آله أو سكوته، فإذا لم يكن خطاب لا مسموع ولا مدلول عليه فكيف يكون فيه حكم؟ «۱». أقول: إنّ هذا التقسم قد نشأ من الخلط بين مراتب الحكم الثلاثة: مرتبة الجعل، وهى مرحلة الإنشاء، نظير ما يصوّب فى مجالس التقنين فى زماننا هذا قبل الإبلاغ إلى الدولة والموظفين للإجراء، فإنّه وإن كان مصوباً فى هذه المجالس ولكن لا يكلّف المواطنون بالعمل به إلّابعد إبلاغه رسميّاً إلى الدولة. ومرحلة الفعليّة وهى مرحلة الإبلاغ والبعث أو الزجر فيلزم العمل على طبقه. ومرحلة التنجيز، وهى مرحلة استحقاق العقاب فى صورة ترك العمل، وهى لا تشمل الجاهل القاصر أو العالم العاجز عن العمل به وأمثالهما.

فى بطلان القسم الأوّل من التصويب (التصويب الأشعرى)

اشارة

إذا عرفت هذه الامور الثلاثة فاعلم: أنّ الحقّ بطلان التصويب بالمعنى الذى اشتهر بين المصوّبة (أى التصويب الأشعرى) لأنّ هذا المعنى من التصويب يبتنى على أمرين: ۱- وجود وقائع خالية عن الحكم. ۲- أن يكون اختيار التقنين بيد الفقيه فيكون من شؤون الفقيه جعل الحكم وتقنين الأحكام فيما لا حكم فيه، ذلك الأمر الذى يعبّر عنه أخيراً بالتشريع الإسلامى، والذى يذكر له مصادر ومنابع. وكلا الأمرين قابل للمناقشة والمنع: انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۶۹ أمّا الأمر الأوّل: فلما مرّ فى بيان بطلان الاجتهاد بمعنى التشريع والتقنين من ناحية المجتهد إجمالًا، وتفصيله: إنّا نقول: كلّ ما يحتاج إليه الامّة إلى يوم القيامة فقد ورد فيه حكم، والدليل عليه: أوّلًا: كتاب اللَّه الكريم أى قوله تعالى: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي» «۱» ، وقوله تعالى: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» «۲» وقوله تعالى: «وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ» «۳» ، فلو كانت بعض الوقائع خالية عن الحكم لما كان الدين كاملًا، والنعمة تامّة، ولم يكن الكتاب تبياناً لكلّ شىء (لأنّه لو لم يكن تبياناً للمسائل الجزئيّة الخارجيّة كمسائل العلوم الفلكيّة والطبيعيّة ونحوهما فلا أقلّ من كونه تبياناً للمسائل الكلّية الشرعيّة)، بل كان الدين ناقصاً فاستعان سبحانه (العياذ باللَّه) من خلقه على إتمامه وإكماله، ولزم من ذلك مفاسد جمّة سنشير إليها. وثانياً: الروايات الكثيرة الواردة من ناحية أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وهى على طوائف أربعة: الطائفة الاولى: حديث الثقلين الذى تواتر نقله بين الفريقين، فإنّه روى باسناد عديدة فى الكتب المعروفة من الشيعة وأهل السنّة، وينبغى نقل واحدٍ منها من باب التيمّن والتبرّك، وهو ما ورد فى صحيح الترمذى قال: «حدّثنا نصر بن عبدالرحمن الكوفى حدّثنا زيد بن الحسن وهو الأنماطى عن جعفر بن محمّد عن أبيه عن جابر بن عبداللَّه قال: رأيت رسول اللَّه صلى الله عليه و

آله فی حجّته یوم عرفة وهو علی ناقته القصواء یخطب فسمعته یقول: یاأیّها الناس إنّی قد ترکت فیکم ما إن أخذتم به لن تضلّوا کتاب اللَّه وعترتی أهل بیتی» «۴». ومن أراد الوقوف علی مجموعها فلیراجع إلی جامع أحادیث الشیعة، ج ۱، الباب ۴، ح ۱۸۹ إلی ح ۲۰۹. ولا- إشکال فی أنّه نصّ علی کفایة الرجوع إلی کتاب اللَّه والعترة لیؤمن عن الخطأ ولا- انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۰ یکون الضلال فی شیء، ولازمه عدم خلوّ الوقائع عن الأحکام الإلهیّة کما لا یخفی. الطائفة الثانیة: ما تدلّ علی أنّ للَّهفی کلّ واقعة حکماً یشترک فیه جمیع الامّة، وقد نقلها الکلینی رحمه الله فی المجلّد الأوّل من اصول الکافی فی باب «الردّ إلی الکتاب والسنّة وأنّه لیس شیء من الحلال والحرام وجمیع ما یحتاج إلیه إلّاوقد جاء فیه کتاب أو سنّة»، والشیخ الحرّ العاملی رحمه الله فی المجلّد الثانی عشر من کتاب الوسائل الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی وهی روایات کثیرة: منها: ما رواه عمر بن قیس عن أبی جعفر علیه السلام قال سمعته یقول: «إنّ اللَّه تبارک وتعالی لم یدع شیئاً یحتاج إلیه الامّة إلّاأنزله فی کتابه وبیّنه لرسوله صلی الله علیه و آله وجعل لکلّ شیء حدّاً وجعل علیه دلیلًا یدلّ علیه، وجعل علی تعدّی ذلک الحدّ حدّاً» «۱». ومنها: ما رواه حمّاد بن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: سمعته یقول: «ما من شیء إلّاوفیه کتاب أو سنّة» «۲». ومنها: ما رواه المعلّی بن خنیس قال: قال أبو عبداللَّه علیه السلام: «ما من أمر یختلف فیه إثنان إلّا وله أصل فی کتاب اللَّه عزّوجلّ، ولکن لا تبلغه عقول الرجال» «۳» (أی لابدّ أن یسأل من الأئمّة المعصومین خلفاء رسول اللَّه صلی الله علیه و آله). ومنها: ما رواه سماعة عن أبی الحسن الموسی علیه السلام قال: «قلت له: أکلّ شیء فی کتاب اللَّه وسنّة نبیّه صلی الله علیه و آله أو تقولون فیه؟ قال: بل کلّ شیء فی کتاب اللَّه وسنّة نبیّه صلی الله علیه و آله» «۴». ومنها: ما ورد فی حدیث حجّة الوداع: «یاأیّها الناس: واللَّه ما من شیء یقرّبکم من الجنّة ویباعدکم من النار إلّاوقد أمرتکم به، وما من شیء یقرّبکم من النار ویباعدکم من الجنّة إلّا وقد نهیتکم عنه» «۵». ومنها: ما رواه مسعدة بن صدقة عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «قال أمیر المؤمنین علیه السلام: أیّها انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۱ الناس ... (إلی أن قال): ذلک القرآن فاستنطقوه ولن ینطق لکم، أخبرکم عنه: أنّ فیه علم ما مضی وعلم ما یأتی إلی یوم القیامة، وحکم ما بینکم وبیان ما أصبحتم فیه تختلفون فلو سألتمونی عنه لعلّمکتم» «۱». ومنها: ما رواه سلیمان بن هارون قال: «سمعت أبا عبداللَّه علیه السلام یقول: ما خلق اللَّه حلالًا ولا حراماً إلّاوله حدّ کحدّ الدار ... حتّی أرش الخدش فما سواه والجلدة ونصف الجلدة» «۲». ومنها: ما رواه مرازم عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «إنّ اللَّه تبارک وتعالی أنزل فی القرآن تبیان کلّ شیء حتّی واللَّه ما ترک اللَّه شیئاً یحتاج إلیه العباد، حتّی لا یستطیع عبد یقول: لو کان هذا أُنزل فی القرآن إلّاوقد أنزله اللَّه فیه» «۳». إلی غیر ذلک من أشباهها ونظائرها، وقد نقل جملة منها (ثمانی روایات) المحدّث البحرانی أیضاً فی تفسیر البرهان (المجلّد الأوّل ص ۱۴) فراجع. ولا- یخفی أنّ المستفاد من هذه الطائفة أنّ للَّهفی کلّ واقعة حکماً یشترک فیه العالم والجاهل، وعلی هذا المعنی، التواتر المعنوی من الروایات (لا اللفظی کما هو ظاهر بعض الکلمات). الطائفة الثالثة: روایات متظافرة تدلّ علی وجود کتاب عند الأئمّة المعصومین علیهم السلام کان بإملاء رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وخطّ علی علیه السلام فیه کلّ ما یحتاج إلیه الامّة إلی یوم القیامة حتّی إرش الخدش، وکان یسمّی بالجامعة. منها: ما رواه بکر بن کرب الصیرفی قال: «سمعت أبا عبداللَّه علیه السلام یقول: إنّ عندنا ما لا نحتاج معه إلی الناس، وإنّ الناس لیحتاجون إلینا، وإنّ عندنا کتاباً إملاء رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وخطّ علی علیه السلام، صحیفة فیها کلّ حلال وحرام» «۴». ومنها: ما رواه عبداللَّه بن میمون عن جعفر عن أبیه قال: «فی کتاب علی علیه السلام کلّ شیء انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۲ یحتاج إلیه حتّی الخدش والأرش والهرش» «۱». وفی مجمع البحرین: «والأرض ما یأخذه المشتری من البائع إذا اطّلع علی عیب فی المبیع، والخدش تفرّق اتّصال فی الجلد أو الظفر أو نحو ذلک وإن لم یخرج الدم خَدَشَه خدشاً إذا جرحه فی ظاهر الجلد». وفی مقاییس اللغة: «الهاء والراء والشین (هرش) هی مهارشة الکلاب، تحریش بعضها علی بعض». ومنها: ما رواه أبو بصیر عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال سمعته یقول: «وذکر ابن شبرمة فی فتیاه، فقال: أین هو من الجامعة أملی رسول اللَّه صلی الله علیه و آله وخطّه علی علیه السلام بیده، فیها جمیع الحلال والحرام حتّی ارش الخدش فیه» «۲». ومنها: ما رواه جعفر بن بشیر عن رجل عن أبی عبداللَّه علیه السلام قال: «ما ترک علی علیه السلام شیئاً إلّا کتبه حتّی ارش الخدش» «۳». ومنها: ما رواه علی بن

سعيد قال سمعت أبا عبداللّه عليه السلام يقول: «أمّا قوله فى الجفر إنّما هو جلد ثور مدبوغ كالجراب، فيه كتب وعلم ما يحتاج إليه إلى يوم القيامة من حلال وحرام، إملاء رسول اللّه صلى الله عليه و آله وخطّ على عليه السلام» «۴». وفى مجمع البحرين: «الجراب بالكسر وعاء من إهاب شاة يوعى فيه الحبّ والدقيق ونحوها». الطائفة الرابعة: روايات متظافرة أيضاً تحكم بالاحتياط والوقوف عند الشبهات حتّى فى موارد الشكّ فى الحكم، وتأمر بوجوب الفحص والسؤال عند عدم العلم بحكم اللّه الواقعى، فإنّها تدلّ بالملازمة على وجود حكم واقعى فى كلّ واقعة كما لا يخفى. منها: ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۳ صيداً وهما محرّمان، الجزاء بينهما أو على كلّ واحد منهما جزاءً؟ قال: لا، بل عليهما أن يجزى كلّ واحد منهما الصيد، قلت: إنّ بعض أصحابنا سألنى عن ذلك فلم أدر ما عليه، فقال: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا» «۱». ومنها: ما رواه جميل بن صالح عن الصادق عليه السلام (وهو معروف بحديث التثليث) عن آبائه عليهم السلام قال: «قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله فى كلام طويل: الامور ثلاثة: أمر تبيّن رشده فاتّبعه، وأمر تبيّن لك غيّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى اللّه عزّوجلّ» «۲». ومنها: ما رواه زرارة عن أبى جعفر عليه السلام قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام ما حجّة اللّه على العباد؟ قال: أن يقولوا ما يعلمون ويقفوا عند ما لا يعلمون» «۳». وغير ذلك من أشباهها «۴»، ومفاد جميعها عدم خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعى ولذا لابدّ من الاحتياط حتّى يسأل عن الإمام المعصوم عليه السلام. وممّا ينبغى جدّاً ذكره فى هذا المقام ما مرّ كراراً من خطبة أمير المؤمنين عليه السلام فى الذمّ على الرأى والاجتهاد، وهو قوله عليه السلام: «ترد على أحدهم القضية فى حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه، ثمّ ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله، ثمّ يجتمع القضاة بذلك عند الإمام الذى إستقضاهم فيصوّب آراءهم جميعاً وإلهم واحد، ونبيّهم واحد، وكتابهم واحد، أفأمرهم اللّه سبحانه بالإختلاف فأطاعوه، أم نهاهم عنه فعصوه؟ أم أنزل اللّه سبحانه ديناً ناقصاً فاستعان بهم على إتمامه، أم كانوا شركاء له، فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى؟ أم أنزل اللّه سبحانه ديناً تامّاً فقصّر الرسول صلى الله عليه و آله عن تبليغه وأدائه، واللّه سبحانه يقول: «مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ» وفيه «تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ»» «۵». هذا كلّه ما ورد من طرق الخاصّة، وقد ورد من طرق العامّة أيضاً ما يوافق مذهب التخطئة وأنّ للّه‌تعالى فى كلّ واقعة حكم. منها: ما رواه الترمذى عن أبو هريرة عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۴ فأصاب فله أجران، وإذا حكم فأخطأ فله أجر واحد» «۱». ومنها: ما ورد فى الدرّ المنثور قال: «سئل أبو بكر عن الكلالة فقال: إنّى سأقول فيها برأى فإن كان صواباً فمن اللّه وحده، لا شريك له، وإن كان خطأً فمنّى ومن الشيطان واللّه عنه برىء» «۲». إلى غير ذلك من نظائرهما. فقد ظهر ببركة هذه الآيات والروايات الكثيرة بطلان الأمر الأوّل، وهو أنّ ما لا نصّ فيه لا حكم فيه. أمّا الأمر الثانى: وهو جواز إعطاء حقّ التقنين بيد الفقيه، ففيه: أنّه دعوى بلا دليل، بل اللازم فى ما لا يوجد فيه نصّ خاصّ على حكم إلهى هو الرجوع إلى الأحكام الظاهريّة المتّخذة من الاصول العمليّة (البراءة والاحتياط والاستصحاب والتخيير، كلّ فى مورده). نعم، أنّه يوجب لأهل السنّة الذين أعرضوا عن الثقل الأصغر، الدخول فى هرج شديد لخلوّ كثير من الوقايع عن الحكم عندهم، وهذه نتيجة الإعراض عن العمل بحديث رسول اللّه صلى الله عليه و آله حديث الثقلين. وينبغى هنا أوّلًا: الإشارة إلى ما دفعهم إلى القول بالتصويب، وثانياً: إلى المفاسد التى تترتّب على القول بالتصويب.

۱- أسباب السقوط فى هوّة التصويب

إنّ هناك اموراً دفعتهم إلى القول بالتصويب: أحدها: قلّة الروايات التى يمكن الإستناد إليها فى استنباط الأحكام الشرعيّة عندهم، وذلك نشأ من عدم قبولهم الخلافة التى نصّ بها الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله طيلة رسالته الشريفة انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۵ كراراً، حيث إنّه أوجب حصر الطريق إلى النبى صلى الله عليه و آله فى الصحابة، والإعراض عن عترته الطاهرة، حتّى بمقدار كونهم طرقاً معتبرة إلى النبى صلى الله عليه و آله، فإذا إنضمّ هذا إلى ورود مجعولات كثيرة فى الروايات المنسوبة إلى النبى صلى الله

عليه و آله الذى يطلب بالطبع الجرح والتعديل وطرح عدّة من الروايات، وهكذا إذا إنضمّ إلى المنع عن ضبط الأحاديث من زمن الخليفة الثانى إلى مقدار مائة عام- إستنتج منه تنزّل أخبار النبى صلى الله عليه و آله إلى أقلّ قليل، بحيث نقل أنّ الأحاديث الفقهيّة المعتبرة على زعمهم، الموجودة عند أبى حنيفة عن رسول اللَّه صلى الله عليه و آله كانت محصورة فى خمسة وعشرين حديثاً، ولذلك اضطرّوا أن يلوذوا بأقوال الصحابة من قبيل أبى هريرة وأنس، وبالقياسات والظنّيات ونحوهما والتصويب فيها. ثانيها: إعتقادهم فى مسألة الخلافة مع شدّة أهميتها بأنّ الرسول صلى الله عليه و آله فوّض أمرها إلى الامّة أى أهل الحلّ والعقد، فإنّه صلى الله عليه و آله إذا فوّض أمر الخلافة بتلك الأهميّة إلى الامّة ففى المسائل الفرعيّة بطريق أولى، ولازمه تصويب الامّة فى آرائهم. ثالثها: اعتقادهم بعدالة الصحابة وعدم خطئهم فى الرأى، ولازمه صواب آراء جميعهم فى صورة الاختلاف، وبالطبع تعدّد الحكم الواقعى بالإضافة إلى واقعة واحدة.

۲- المفاسد المترتّبة على القول بالتصويب

لا خفاء فى ما يترتّب على هذا القول من المفاسد العديدة فى الفقه والمجتمع الإسلامى، وقد أشار إلى بعضها الإمام أمير المؤمنين عليه السلام فى خطبته الشريفة التى مرّ ذكرها. منها: الاعتراف بنقصان الدين العياذ باللَّه، وهو نفس ما أشار إليه الإمام عليه السلام فى خطبته. ومنها: انسداد باب الاجتهاد، فإنّ قولهم بانسداد باب الاجتهاد وحصر جواز الفتوى عن الأئمّة الأربعة لهم إنّما نشأ من كثرة الفتاوى الحاصلة من الاجتهاد بالرأى، ووقوع الخلاف الشديد بين الناس باختيار بعض هذه الفتاوى، فقد ألجأهم ذلك إلى سدّ هذا الباب، لإزالة الخلاف، فصار مصداقاً للمثل المعروف: «كم أكلة منعت أكلات» (إذ كانت الأكلة الاولى سبباً للأمراض الموجبة للحرمان). ومنها: وقوع الفوضى والهرج والمرج الفقهى والقضائى، لملازمته وجود آراء متضادّة ومتعدّدة بعدد المجتهدين فى مسألة واحدة، بل إنّه أكثر فساداً وأسوأ حالًا من المجالس التقنينيّة انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۶ فى يومنا هذا، كما أشرنا إليه سابقاً فى أوائل مبحث الاجتهاد والتقليد فى الأمر الثانى (حيث إنّ أمر التشريع فيها إنّما هو بيد جماعة تسمّى بشورى التقنين لا فرد فرد من علمائهم ومتخصّصيهم، وهم يضعون لقطر من أقطار الأرض، والواضعون جماعة كثيرة من العقلاء، مندوبون عن الجماهير، بخلاف القول بالتصويب، لأنّهم قد يكون فى بلد واحد، أو قرية من القرى مجتهدون متعدّدون، ويكون لكلّ واحد منهم رأى وتقنين على حسب ظنّه الشخصى). وهذا هو الذى سبّب انسداد باب الاجتهاد فى أواخر القرن الرابع من ناحية زعماء القوم بعد ما أحسّوا خطراً عظيماً، وهو اضمحلال الدين وهدم نظام الامّة، لاختلاف الآراء جدّاً، فحدّدوها فى الأربعة المعروفة، وسدّوا باب الاجتهاد على السائرين. وقد أشار إلى هذا المعنى فى خلاصة التشريع الإسلامى فقال: إنّ سدّ باب الاجتهاد نشأ من أربعة عوامل: الأوّل: توجّه العلماء إلى المسائل السياسيّة وانغمارهم فيها، وتخلّفهم عن المسائل العلميّة الفقهيّة، فاضطرّوا إلى القول بأنّ المجتهد والقادر على الاستنباط هم العلماء الأوّلون فحسب. الثانى: تحزّب المجتهدين ودخول كلّ واحد منهم فى حزب وخطّ سياسى خاصّ فكان ينبغى على كلّ حزب الحصول على دليل من الروايات والآيات على حقّانية حزبه. الثالث: تحاسد العلماء وظهور تصرفات سيّئة قبيحة فى سلوكيات بعضهم حيث يتشبث بكلّ وسيلة دنيئة لتسقيط من انتهى إلى رأى جديد ونظر حديث فى مسألة باجتهاده والعمل على تشويه سمعته وتزييف أراءه ولهذا لم يجترأ أحد على الاجتهاد والاستنباط لئلا يقع فى معرض تحاسد الآخرين. الرابع: معالجة الفوضى الفقهيّة بالجمود وسدّ باب الاجتهاد «۱» (انتهى كلامه). أقول: الأهمّ من هذه الوجوه هو الوجه الأخير، فإنّ القول بالتصويب أوجب الوقوع فى فوضى عظيمة، وبالتالى أوجب سدّ باب الاجتهاد، وتسبب فى فقر فقهى شديد فى المسائل المستحدثة، ولذلك رجع بعضهم فى الأزمنة الأخيرة، وإعتقد بفتح باب الاجتهاد. هذا- بخلاف الإماميّة التابعين لمكتب أهل البيت عليهم السلام فلا يترتّب على قولهم بالإنفتاح انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۷ أيّة مفسدة، بل إنّه موجب لإزدهار علم الفقه والاصول، وتطوّره وتقدّمه باستمرار، وذلك أوّلًا: لاعتبارهم كون مرجع الفتوى للناس أعلم الفقهاء الأحياء، وثانياً: أنّ اجتهادهم- كما مرّ تعريفه- مبنىّ على أساس النصوص وضوابط خاصّة

مستفادة من النصوص أيضاً، لا على القياس والاستحسانات الظنّية وأشباهها ممّا لا تندرج تحت ضابطة معيّنة. وبالجملة، أنّ نتيجة القول بالتصويب- بما أنّه يستبطن سدّ باب الاجتهاد- هى ركود علم الفقه وعدم تكامله فإنّ القائل به لا يرى فى الآراء الفقهيّة الصادرة خطأً حتّى يرى نفسه ملزماً بالتحقيق والتتبّع ويتعب نفسه للحصول على ما هو الواقع الحقّ بخلاف القول بالتخطئة، فإنّ القائل به يبذل جهده لتحصيل ذلك الحكم الواحد الواقعى، ولازمه التفكّر العميق والتدبّر الواسع وإعمال كمال الدقّة للظفر بالحقّ والعثور على الواقع. هذا كلّه فى القسم الأوّل من التصويب.

وأمّا القسم الثانى: وهو التصويب المعتزلى

(وهو أنّ للّهفى كلّ واقعة حكماً ولكن لمن وصل إليه الخطاب، وأمّا من لم يصل إليه الخطاب فلا حكم فى حقّه، بل تصل النوبة حينئذٍ إلى تقنين الفقيه) فهو أيضاً باطل بكلتا مقدّمتيه، لأنّ القول بأنّ الأحكام مخصوصة للعالمين فقط مخالف لظاهر جميع أدلّتها، فإنّ مثل قوله تعالى: «كُتِبَ عَلَيْكُمْ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ» وقوله تعالى: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَاباً مَوْقُوتاً» عامّ للجاهل والعالم، وليس العلم مأخوذاً فى موضوعه، بل العلم طريق إليه، ولو سلّمنا اختصاص الأحكام بالعالمين فلا دليل أيضاً على إعطاء حقّ التقنين بيد الفقيه كما مرّ فى نظيره (التصويب الأشعرى). وأمّا القسم الثالث: وهو التصويب المبنى على القول بسببيّة الأمارات. ففيه أيضاً: أنّه لا- دليل على سببيّة الأمارات فإنّ ظاهر أدلّتها هو الطريقيّة كما مرّ بيانه فى محلّه، فإنّا قد قلنا هناك أنّ قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ» مثلًا بمعنى «فأسألوا حتّى انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۸ تعلموا»، وممّا يؤكّد هذا المعنى ما مرّ كراراً من أنّ الأمارات الشرعيّة جلّها- لولا كلّها- امضاءات لبناءات العقلاء، ولا إشكال فى أنّها طرق إلى الواقع عندهم فقط. وأمّا القسم الرابع: وهو أنّ يكون المراد من التصويب جعل أحكام ظاهريّة مماثلة لمؤدّيات الطرق والأمارات فقد قلنا سابقاً أنّه هو الصحيح المختار، بل لا يسمّى هذا تصويباً. والدليل عليه: أنّ أدلّة حجّية الأمارات ظاهرة فى الجعل والإنشاء، وليس مفادها مجرّد المنجّزية أو المعذّرية، والشاهد عليه هو السيرة العمليّة للفقهاء وارتكازهم الفقهى والمتشرّعى، حيث إنّهم يعبّرون فى رسائلهم العمليّة عن مؤدّيات الأمارات بالواجب والحرام، ويحكمون بأنّ هذا واجب وذاك حرام، لا- أنّك معذور إن كان هذا حراماً ولست معذوراً إن كان هذا واجباً. ولكن- كما عرفت- فإنّ تسمية هذا بالتصويب خلاف الاصطلاح، لأنّ مصطلح الفقهاء فيه إنّما هو فى الأحكام الواقعيّة. ثمّ إنّه قد مرّ فى أوائل البحث عن أقسام التصويب فى ذيل هذا القسم، أنّه قد يكون فى سلوك هذه الطرق مصالح أهمّ من المصالح الواقعيّة التى تفوت المكلّف، وهى التى يعبّر عنها بالمصالح السلوكيّة، وبهذا يندفع ما أورد على حجّية الأمارات من أنّ لازمه تفويت المصلحة أو القاء العبد فى المفسدة كما لا يخفى. نعم، قد إستشكل بعض الأعلام فى المحاضرات فى هذا القسم (وبتعبير آخر فى هذا المعنى للسببية، وبتعبير ثالث فى المصلحة السلوكيّة) من جهتين: الاولى: «أنّه لا ملزم للالتزام بهذه المصلحة لتصحيح اعتبار الأمارات وحجّيتها (ودفع الإشكال المزبور) والسبب فى ذلك أنّ اعتبار الأمارات من دون أن ترتّب عليه مصلحة وإن كان لغواً فلا يمكن صدوره من الشارع الحكيم، إلّاأنّه يكفى فى ذلك ترتّب المصلحة التسهيلية عليه، حيث إنّ تحصيل العلم الوجدانى بكلّ حكم شرعى لكلّ واحد من المكلّفين غير ممكن فى زمان الحضور فضلًا عن زماننا هذا، ولو أمكن هذا فبطبيعة الحال كان حرجيّاً لعامّة المكلّفين فى عصر الحضور فما ظنّك فى هذا العصر، ومن الواضح أنّ هذا منافٍ لكون الشريعة انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۷۹ الإسلاميّة شريعة سهلة وسمحة. الثانية: أنّ مردّ هذه السببيّة إلى السببيّة المعتزلية فى انقلاب الواقع وتبدّله لأنّنا إذا افترضنا قيام مصلحة فى سلوك الأمارة التى توجب تدارك مصلحة الواقع فالإيجاب الواقعى عندئذٍ تعييناً غير معقول» «۱». أقول: أمّا الإشكال الأوّل فهو عجيب فإنّ مصلحة التسهيل هى نفس المصلحة السلوكيّة ومصداق بيّن منها، فلولا هذه المسألة لما أمر الشارع بسلوك هذه الطرق. وأمّا الثانى فالجواب عنه ظاهر بعد ما عرفت من أنّ مصلحة التسهيل هى من المصالح السلوكيّة، فما يجاب عن هذه المصلحة هو الجواب فى أشباهها. وبعبارة أوضح: ليست المصلحة السلوكيّة فى عرض مصلحة الواقع، فإنّ المصالح الواقعيّة إنّما هى مصالح فى أفعال المكلّفين، وأمّا

المصلحة السلوكيّة فإنّما هی مصلحة فی سلوك هذا الطريق بقصد الوصول إلی الحكم الواقعی، فيكون أحدهما فی طول الآخر، ولا معنی للتخيير حينئذٍ.

الأمر السابع: تبدّل رأی المجتهد

وفيه يبحث أيضاً عن مسألة العدول عن مجتهد إلی آخر، من حی إلی حی أو من ميّت إلی حی لاشتراك المسألتين فی الأدلّة، وهو بحث مبتلی به كثيراً، ويطرح تارةً بالنسبة إلی المجتهد نفسه فی العمل برأيه، واخری بالنسبة إلی مقلّديه. كما أنّ الكلام فيه تارةً يقع فی العبادات واخری فی المعاملات بالمعنی الأخصّ، كما إذا اشتری داراً بالبيع الفضولی أو المعاطاة، ثمّ تبدّل رأيه إلی بطلانه، وثالثة فی المعاملات بالمعنی الأعمّ، كما إذا تزوّج بالعقد الفارسی، ثمّ تبدّل رأيه وذهب إلی إشتراط العربية، أو كان قائلًا فی باب الرضاع باعتبار أكثر من عشر رضعات فی حصول المحرميّة فتزوّج بمن إرتضعت من امّه عشر رضعات، ثمّ تبدّل رأيه وذهب إلی كفايتها فی حصول المحرميّة، أو كان قائلًا فی باب النجاسات بعدم نجاسة عرق الجنب عن الحرام، وفی باب الطهارة بعدم اعتبار عصر الثوب فی انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۰ التطهير، ثمّ تبدّل رأيه إلی نجاسة عرق الجنب عن الحرام أو اعتبار العصر. ومن جانب آخر تارةً يكون الموضوع موجوداً، كما إذا كانت الذبيحة موجودة أو كان متلبّساً بثوب لم يعصره حين تطهيره، واخری يكون معدوماً. ثمّ ليعلم أنّ هذا كلّه إنّما هو فی ما إذا كانت الفتوی السابقة موافقة للاحتياط، وأمّا إذا كانت مخالفة له كما إذا كان قائلًا باعتبار إتيان التسبيح ثلاث مرّات وتبدّل رأيه إلی كفاية مرّة واحدة فلا إشكال فی أنّه خارج عن محلّ النزاع. وكيف كان، لابدّ هنا من تقديم امور: الأوّل: فی الأقوال فی المسألة، وهی كثيرة: قول بالإجزاء مطلقاً. وقول بعدم الإجزاء مطلقاً. وقول بالتفصيل، وهو بنفسه متعدّد: تفصيل المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الكفاية بين ما إذا كان مدرك الاجتهاد الأوّل هو القطع بالحكم، أو كان هو الطريق المعتبر شرعاً، وكان المبنی اعتبار الأمارات من باب الطريقيّة، فيعامل حينئذٍ مع الأعمال السابقة معاملة البطلان، وبين ما إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو الطريق المعتبر شرعاً كان المبنی اعتبار الأمارات من باب السببيّة والموضوعيّة، أو كان ملاك الاجتهاد السابق هو الاستصحاب أو البراءة الشرعيّة فيعامل معها معاملة الصحّة. وتفصيل صاحب الفصول رحمه الله بين ما إذا كان الاجتهاد الأوّل فی نفس الحكم الشرعی فيتغيّر الحكم الشرعی بتغيّر الاجتهاد الأوّل ولا يبقی إلی الآخر، فلو بنی علی حلّية حيوان فذكّاه، ثمّ رجع وبنی علی تحريم المذكّی، وبين ما إذا كان الاجتهاد الأوّل فی متعلّق الحكم الشرعی، وقد وقع المتعلّق فی الخارج علی طبق ذلك الاجتهاد الأوّل، ثمّ تغيّر الاجتهاد، فلا يتغيّر المتعلّق عمّا كان عليه من الصحّة، بل يبقی علی آثاره حتّی بعد الرجوع، كما إذا بنی علی عدم جزئيّة شیء للعبادة أو عدم شرطيّته فأتی بها علی الوجه الذی بنی عليه ثمّ رجع، فيبنی علی صحّة ما أتی به. وتفصيل المحقّق اليزدی رحمه الله فی العروة الوثقی (المسألة ۵۳) بين ما إذا كان موضوع اجتهاده باقياً بنفسه فلا يكون مجزياً، كما إذا أفتی بجواز الذبح بغير الحديد مثلًا فذبح حيواناً كذلك انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۱ فمات المجتهد (أو تبدّل رأيه) وقلّد من يقول بحرمته وكان الحيوان المذبوح موجوداً فلا يجوز بيعه ولا أكله، وبين غيره من موارد العبادات والمعاملات ممّا قد مضی فيكون مجزياً، فلو قلّد من يكتفی بالمرّة مثلًا فی التسبيحات الأربع، أو أوقع عقداً أو إيقاعاً بتقليد مجتهد يحكم بالصحّة ثمّ مات، وقلّد من يقول بعدم كفاية المرّة وبالبطلان، يجوز له البناء علی صحّة العبادة والعقد، ولا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. الثانی: أنّ هذه المسألة جزئی من جزئيات مسألة الإجزاء ومصداق من مصاديقها، لأنّ من أقسامه هو الإجزاء فی الأوامر الظاهريّة، والمقام من هذا القبيل، لأنّ حجّية فتوی المجتهد للمقلّد حكم ظاهری له. نعم أنّها أعمّ منها من جهة اخری، فإنّ مسألة الإجزاء مختصّة بباب الأوامر والأحكام التكليفيّة فحسب، ولا تعمّ الأحكام الوضعيّة، بينما البحث هنا أی مسألة التبدّل والعدول يعمّ الأحكام التكليفيّة والوضعيّة معاً، فكلّ من المسألتين أعمّ من الاخری من جهة، وأخصّ منها من جهة اخری. الثالث: فی مقتضی الأصل فی المسألة، ولا يخفی لزوم تعيينه حتّی يطالب من يخالفه بالدليل فنقول: لا إشكال فی أنّ مقتضی الأصل والقاعدة الأوّليّة فی المقام هو الفساد فإنّ الأصل مثلًا هو عدم وقوع التذكية شرعاً أو عدم

الإتيان بالصلاة الصحيحة (مع قطع النظر عن القواعد الخاصّة التى يمكن جريانها كقاعدة الفراغ ونحوها) فهو يوافق القول بعدم الإجزاء فلابدّ للقائلين بعدم الفساد من إقامة الدليل عليه. إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو القطع ثمّ انكشف خلافه بالقطع أيضاً فلا وجه حينئذٍ للقول بالإجزاء، لأنّ المفروض أنّه لم يكن فى الواقع أمر من جانب المولى، بل إنّه امتثل أمراً خيالياً منقوشاً فى الذهن فقط، وذلك لأنّ القطع ليس من الأمارات الشرعيّة حتّى يقال: إنّه أمارة كسائر الأمارات يتولّد منها حكم ظاهرى شرعى، بل هو من الأمارات العقليّة التى تكون مجرّد طرق إلى الواقع فحسب، ومنه يعلم الحال فيما إذا زال القطع السابق وقامت أمارة شرعيّة على خلافه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۲ لكن موارد تبدّل رأى المجتهد ليست من هذا القبيل غالباً لأنّ ما يتبدّل عند المجتهد فى غالب الموارد إنّما هو الأمارات الظنّية المعتبرة، كما أنّ رجوع المقلّد إلى مجتهد آخر أيضاً ليس من هذا القبيل أصلًا، لأنّ الحجّة عنده إنّما هو قول المجتهد وهو أمارة ظنّية عقلائية أمضاها الشارع المقدّس. والمهمّ فى المقام هو ما إذا كانت فتوى المجتهد على أساس أمارة شرعية وكان المبنى فى حجّية الأمارات، الطريقيّة (كما هو الحقّ)، وحينئذٍ يستدلّ للإجزاء بوجوه عديدة: الوجه الأوّل: (وهو العمدة) إنّ إطلاقات أدلّة حجّية الأمارات لا تشمل الأعمال السابقة التى أتى بها المكلّف وفقاً لأمارات كانت حجّة عليه حين العمل، وبعبارة اخرى: إنّ أدلّة حجّية الأمارات وإن كانت مطلقة من حيث الزمان، ولكنّها منصرفة إلى زمان الحال والاستقبال، ولا تشمل ما عمل سابقاً على وفق أمارة اخرى، أى أنّ القدر المتيقّن منها إنّما هو الحال والمستقبل، كما أنّه كذلك فى الأمارات العرفيّة، فمن أعطى دراهم بيد وكيله، وأمره بأن يتّجر بها أحسن التجارة وأنفعها، والوكيل لا يعلم ما هو أنفعها وأحسنها فيعتمد فيها على قول الخبرة، ويسأل زيد الخبرة عنها مثلًا، فيعمل على وفق رأيه، ثمّ بعد مضىّ زمان يسأل عن عمرو الخبرة نفس ذلك، فيجيبه بما يخالف رأى زيد، فحينئذٍ هل يكون معنى حجّية كلام عمرو إبطال جميع العقود السابقة لأنّه لم يكن وكيلًا فى إبتياع غير الأنفع، فالعقود الواقعة عليها فضوليّة، أو أنّ القدر المتيقّن منها إنّما هو بالنسبة إلى الحال والاستقبال؟ لا إشكال فى أنّ وجداننا العرفى يحكم بالثانى. وعلى أى حال: لا اطلاق فى الاجتهاد الثانى حتّى يعمّ الواقعة السابقة، ولا أقلّ من الشكّ فى ذلك، ولعلّ هذا هو مراد من قال (وهو صاحب الفصول وغيره): «الواقعة الواحدة لا تتحمّل اجتهادين»، ولعلّه هو العلّة للسيرة المدّعاة فى كلمات بعضهم على عدم إعادة الأعمال السابقة (وكون الإعادة أمراً مستغرباً فى أذهان أهل الشرع بأن يعمل بفتوى مجتهد عشرات سنة، ثمّ بعد تبدّله أو تقليد مجتهد آخر يعيد جميع أعماله التى عملها فى هذه السنوات، وكذلك فيما بعده من تبدّلات الرأى، ولعلّه أيضاً المصدر الوحيد لما ادّعى من الإجماع فى المسألة، ولا أقلّ فى العبادات. وإن شئت قلت: الإجماع المدّعى والسيرة المستمرّة التى وردت فى كلمات بعضهم- ولا انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۳ يبعد قبولها فى الجملة- أيضاً مؤيّدتان لما ذكرنا من الدليل. ثمّ إنّ هيهنا بيانين آخرين لا يمكن الالتزام بهما إلّاإذا رجعا إلى البيان المزبور: أحدهما: أنّ الاجتهاد اللاحق كالإجتهاد السابق، ولا دليل على ترجيحه عليه حتّى يبطله. وهذا بحسب ظاهره باطل قطعاً، لأنّ المفروض أنّ المجتهد يرى الاجتهاد السابق فى الآن باطلًا ولو ظنّاً، ويكون هذا الزمان زمان حكومة الاجتهاد الثانى، فكأنّه ظفر لمصدر الاجتهاد السابق معارضاً لم يظفر به سابقاً. إلّا أن يرجع إلى أنّ دليل حجّية الاجتهاد اللاحق لا يعمّ الأعمال السابقة وهو نفس ما ذكرناه. ثانيهما: ما ذكره فى «التنقيح» من دون أن يقبله، وحاصله: أنّ الاجتهاد الأوّل كان حجّة فى ظرفه، والاجتهاد الثانى حجّة من زمن تحقّقه، ولا يعمّ السابق، فكلّ حجّة فى ظرفه الخاصّ به. وبعبارة اخرى: المفروض فى المقام هو ما إذا كان إنكشاف الخلاف بقيام حجّة معتبرة على الخلاف، فلا علم وجدانى بكون الاجتهاد السابق على خلاف الواقع، وحينئذٍ كما يحتمل أن يكون الاجتهاد الثانى مطابقاً للواقع، يحتمل أيضاً أن يكون الاجتهاد الأوّل كذلك، فهما متساويان من هذه الجهة لأنّ الاجتهاد اللاحق لا يكشف عن عدم حجّية الاجتهاد السابق فى ظرفه، لأنّ انكشاف الخلاف فى الحجّية أمر غير معقول، بمعنى أنّ السابق يسقط عن الحجّية فى ظرف الاجتهاد الثانى مع بقائه على حجّيته فى ظرفه «۱». وهذا أيضاً لا يمكن المساعدة عليه بظاهره، لأنّ الاجتهاد الثانى وإن كان زمان حجّيته حين وصوله، ولكنّه يمكن أن يكون عاماً من حيث المحتوى والمؤدّى فيشمل الأعمال السابقة أيضاً. فمثلًا إذا ظفر المجتهد برواية تدلّ على وجوب صلاة الجمعة فإنّها وإن صارت حجّة من زمن وصولها ولكن مضمونها ومحتواها

يدلّ على وجوب صلاة الجمعة من زمن الرسول صلى الله عليه و آله إلى يوم القيامة، لأنّ مقتضاها ثبوت مدلولها فى الشريعة المقدّسة من الابتداء، لعدم اختصاصه انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۴ بعصر دون عصر، وحينئذٍ يكون العمل المأتى به على طبق الحجّة السابقة باطل بمقتضى الحجّة الثانية. إلّا أنّ يقال: إنّ المقصود من هذا البيان أنّ المضمون المذكور منصرف من الأعمال السابقة التى عمل فيها بدليل معتبر فى وقته، فيرجع إلى ما ذكرنا من البيان. الوجه الثانى: أنّ عدم الإجزاء يؤدّى إلى العسر والحرج المنفيين عن الشريعة السمحة، لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأى واحد، فيؤدّى إلى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من الأعمال. وفيه: أنّه أخصّ من المدّعى من وجه، وأعمّ منه من وجه آخر، أمّا كونه أخصّ منه فلأنّ المعروف أنّ المعيار إنّما هو الحرج الشخصى لا النوعى فلا يعمّ الدليل جميع المكلّفين، وأمّا كونه أعمّ منه فلشموله موارد القطع واليقين مع أنّه لا كلام فى عدم الإجزاء فى موارد القطع. الوجه الثالث: الإجماع على الإجزاء مطلقاً أو فى خصوص العبادات على الأقلّ. وفيه: أوّلًا: أنّه منقول لا دليل على حجّيته، وثانياً: يكون محتمل المدرك لو لم يكن متيقّنه. الوجه الرابع: السيرة المتشرّعة المستمرّة على عدم الإعادة والقضاء مع أنّ تبدّل الرأى أمر شائع بين المجتهدين. وفيه: أنّ إرجاع هذه السيرة إلى زمن المعصوم عليه السلام أمر مشكل جدّاً، لأنّه وإن كان الاجتهاد موجوداً فى ذلك الزمان أيضاً ولكن لم يكن على نحو تبدّل الآراء والعدول عنها بحيث كان فى مرأى ومسمع من الأئمّة المعصومين عليهم السلام، ولعلّ منشأ هذه السيرة وكذا الإجماع هو الدليل الأوّل الذى اخترناه، كما أشرناه إليه آنفاً. الوجه الخامس: أنّ عدم الإجزاء يوجب ارتفاع الوثوق فى العمل بآراء المجتهدين، من حيث إنّ الرجوع فى حقّهم محتمل، وهو منافٍ للحكمة الداعية إلى تشريع حكم الاجتهاد. وفيه: أنّه مجرّد إستحسان ظنّى لا يركن إليه ما لم يلزم منه عسر حرج اختلاف النظام. الوجه السادس: ما استدلّ به بعضهم من الاستصحاب على بقاء آثار السابقة للأعمال التى أتى بها. وفيه: أوّلًا: ما ذكرناه غير مرّة من عدم حجّية الاستصحاب فى الشبهات الحكميّة، وثانياً:- وهو العمدة-: أنّ المقوّم للأحكام السابقة كان رأى المجتهد، والمفروض انتفاؤه فعلًا انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۵ وإنقلابه إلى غيره، فإذا عدم الرأى كيف يمكن استصحاب آثاره، وهو أشنع من الاستصحاب عند تبدّل الموضوع وتغيّره. الوجه السابع: ما استدلّ به بعض الأعلام على الإجزاء وعدم انتقاض الآثار السابقة بعد تقسيمه الأحكام إلى التكليفيّة والوضعيّة، وحاصله: أمّا أحكام الوضعيّة: بالمعنى الأعمّ فإنّها تتعلّق غالباً بالموضوعات الخارجيّة، ولا معنى لقيام المصلحة بها، بل المصلحة قائمة بالأمر الاعتبارى، ففى عقد المعاطاة مثلًا المصلحة لا تقوم بالمال بل بالملكيّة الحاصلة من المعاطاة القائمة بالمال، فإذا أدّت الحجّة إلى أنّ المعاطاة مملّكة فقد وجدت المصلحة فى جعل الملكيّة، فإذا قامت الحجّة الثانية على أنّ المعاطاة لا تفيد الملكية لم تكشف إلّاعن أنّ المسألة من لدن قيامها إنّما هى فى جعل الإباحة فى المعاطاة لا فى جعل الملكية، فقيام الحجّة الثانية من قبيل تبدّل الموضوع. وأمّا الأحكام التكليفيّة: فهى وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد فى متعلّقاتها ويتصوّر فيها كشف الخلاف، إلّاأنّ الحجّة الثانية إنّما يتّصف بالحجّية بعد إنقطاع الحجّة السابقة، فالحجّة الثانية لم تكن حجّة فى ظرف الحجّية السابقة، وإنّما حجّيتها تحدث بعد سلب الحجّية عن السابقة، وإذا كان الأمر كذلك استحال أن تكون الحجّية المتأخّرة موجبة لانقلاب الأعمال المتقدّمة عليها، (انتهى ملخّصاً) «۱». وفيه: أوّلًا: أنّه قدس سره هل يتكلّم على مبنى القائلين بالسببيّة فى حجّية الأمارات أو الطريقيّة؟ من الواضح أنّه لا يقول بالأوّل، وأمّا على الثانى فالحجج الشرعيّة لا تكشف عن المصالح الواقعيّة لأنّها تتضمّن أحكاماً ظاهريّة فحسب، والمصلحة السلوكيّة لا توجب الاجزاء، فما ذكره من أنّ المصلحة حاصلة فى عقد المعاطاة بعد قيام الحجّة أمر غريب على مبناه، وقوله: «إذا أدّت الحجّة إلى أنّ المعاطاة مملّكة فقد وجدت المصلحة فى جعل الملكية فى المعاطاة» نفس القول بالسببية من دون تفاوت. وأمّا دعوى الاستحالة فى كون الحجّية المتأخّرة موجبة لانقلاب الأعمال المتقدّمة فى الأحكام التكليفيّة فهو أغرب منه، فإنّ الأعمال المتقدّمة لم تثبت صحّتها واقعاً وإنّما ثبتت انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۶ صحّتها ظاهراً (كما هو المفروض) والانقلاب إنّما هو بالنسبة إلى آثارها الموجودة الآن من القضاء والإعادة، وهذا ليس من المستحيل أبداً. اللهمّ إلّاأن يعود كلامه إلى ما ذكرنا آنفاً من أنّ الحجّية الثانية لا تدلّ على ترتيب الآثار عليها إلّابالنسبة إلى أعماله فى الحال وفى المستقبل، لانصرافها عمّا أتى به وفقاً للحجّة السابقة، والانصراف العرفى أمر، ودعوى

الاستحالة العقليّة أمر آخر. وثانياً: ما أفاده من أنّه لا ـ معنى لقيام المصلحة أو المفسدة بالجسم والموضوع الخارجى. فيرد عليه: أنّ الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعيّة تتبّعان المصالح والمفاسد الموجودة فى الموضوعات الخارجيّة، وهكذا أشباههما. بقى هنا شيء: وهو أنّ ما ذكرناه هنا إنّما هو مقتضى القواعد الأوّلية فى الأعمال السابقة المطابقة للإجتهاد الأوّل مع قطع النظر عن مقتضى القواعد الثانوية الخاصّة، فإنّ هيهنا قواعد خاصّة تقتضى صحّة الأعمال السابقة: منها: ما يختصّ بباب الصّلاة، وهى قاعدة «لا تعاد الصّلاة إلّامن خمس» لشمول إطلاقها للجاهل القاصر، وما نحن فيه من مصاديقه لأنّ المجتهد إذا أخطأ فى إجتّهاده كان من هذا القبيل، فإذا أدّى الاجتهاد الأوّل إلى عدم جزئيّة شيء للصّلاة مثلًا والمكلّف أتى بالصلاة على طبقه، ثمّ تبدّل الرأى وانكشف الخلاف وظهرت جزئية ذلك الشيء صحّت الصّلاة، ولا إشكال فى عدم وجوب الإعادة والقضاء. ومنها: ما يختصّ بباب الصيام فإنّ الأدلّة التى تدلّ على أنّ الإفطار يوجب البطلان مختصّة بالعالم العامد فقط ولا تشمل ما نحن فيه، ولازمه صحّة الصيام الذى أتى به المكلّف وفقاً للاجتهاد الأوّل. منها: الإجماع على الإجزاء فى بعضهم العبادات، وقد ادّعاه بعضهم وقال فى مستمسكه «نسب إلى بعض دعوى صريح الإجماع بل الضرورة عليه» «۱». انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۷ ولكن فيه: أوّلًا: أنّه من قبيل الإجماع المنقول الذى لا دليل على حجّيته، فإنّ المحصّل منه فى أمثال المقام لم يتعرّض أكثر الأصحاب للمسألة فى كلماتهم أمر مشكل جدّاً. وثانياً: أنّه محتمل المدرك لو لم يكن متيقّنة فإنّا نحتمل (على الأقل) استنادهم فى ذلك إلى بعض الوجوه المستدلّ بها فى المقام، وقد مرّ عليك ذكرها آنفاً. وثالثاً: أنّ المحكىّ عن العلّامة والعميدى • دعوى الإجماع على خلافه (على ما فى مستمسك الحكيم قدس سره). هذا كلّه فيما إذا كانت فتوى المجتهد على أساس أمارة من الأمارات الشرعيّة. ومنه يظهر الكلام فى الاصول العمليّة العقليّة أو الشرعيّة، فإنّ الحكم الحاصل منها حكم ظاهرى، وقد عمل به المكلّف، ثمّ تبيّن بحسب الاجتهاد الثانى خلافه، فيأتى جميع ما ذكرنا فى الأمارات والأدلّة الاجتهاديّة. وملخّص الكلام فى المقام: أنّ تبدّل الرأى على ثلاثة صور: تارةً يكون العمل قد مضى ثمّ تبدّل الرأى، ففى هذه الصورة لا إشكال فى الإجزاء إلّافيما إذا كان مدرك الاجتهاد السابق هو القطع. واخرى: السبب قد مضى والمسبّب باقٍ على حاله كما فى مثال الذبيحة فإنّ عمل التذكية فيه قد مضى وأمّا الحيوان المذكّى فهو موجود فى الحال، ومثل عقد النكاح بالفارسية فالعقد قد مضى وأمّا مسبّبه ومنشأه وهو الزوجية باقٍ على حاله، ومثل ما إذا اشترى داراً بعقد المعاطاة فمسبّبه وهو ملكية الدار باقية على حالها، ففى هذه الصورة أيضاً إذا تبدّل رأى المجتهد، الصحيح هو الإجزاء من دون فرق بين مثال الذبيحة وإنشاء العقد باللغة الفارسيّة لأنّ كليهما من باب واحد، والمسبّب (أو الموضوع على تعبير المحقّق اليزدى رحمه الله فى العروة الوثقى) باقٍ على حاله فى كليهما، ولا وجه للفرق بينهما كما ذهب إليه السيّد اليزدى رحمه الله، ولذلك علّق على كلامه وإستشكل عليه أكثر المعلّقين. وثالثة: يكون الموضوع باقياً على حاله، كما إذا اجتهد سابقاً ورأى كفاية سبعة وعشرين شبراً فى تحقّق الكرّية، واجتهد فى اللاحق على عدم كفايتها، وكان الماء المحكوم بالكرّية سابقاً باقياً على حاله، ورأى سابقاً عدم نجاسة ملاقى الشبهة المحصورة أو عدم نجاسة عرق انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۸ الجنب عن الحرام أو دم البيض، والآن يرى نجاستها وهى باقية على حالها، ففى هذه الصورة لا إشكال فى عدم الإجزاء، لأنّ الكلام فيه ليس فى الأعمال الماضية، بل بالنسبة إلى الحال والمستقبل، بأن يعامل مع هذا الماء معاملة الكرّ فى الحال والآتى فلا ريب فى عدم الإجزاء. فالحقّ فى المسألة هو التفصيل بين الصورتين الأوّليين والصورة الأخيرة، والقول بالإجزاء فى الأوليين دون الأخيرة، ومنه يظهر حال سائر التفاصيل المذكورة فى المقام والجواب عنها. ثمّ إنّ هنا تفصيلًا آخر اختاره سيّدنا الاستاذ الحكيم رحمه الله فى مستمسكه، وحاصله: الفرق بين أعمال المجتهد نفسه وأعمال مقلّديه، وعدم الإجزاء فى الاولى والاجزاء فى الثانية، أمّا حكم المجتهد نفسه بالإضافة إلى الأعمال السابقة على العدول فالظاهر وجود التدارك عليه، لأنّ الدليل الأوّل فى نظره على الفتوى اللاحقة لا فرق فيه بين الوقائع السابقة واللاحقة، وأمّا بالنسبة إلى المقلّد فيمكن الاستدلال على صحّة الأعمال السابقة بأنّ ما دلّ على جواز العدول أو وجوبه إنّما دلّ عليه بالإضافة إلى الوقائع اللاحقة سواء كان هو الإجماع أو غيره، مضافاً إلى استصحاب بقاء الحجّية للفتوى السابقة بالإضافة إلى الوقائع السابقة، نعم لو كان العدول لأجل أعلمية المعدول إليه فوجوب العدول إليه يقتضى تدارك الأعمال السابقة

لإطلاق دليل حجّية فتوى الأعلم، (إنتهى كلامه ملخّصاً) «۱». وفيه: أنّ الإنصاف عدم الفرق بين المجتهد والمقلّد في هذا الباب، ولا بين أن يكون تبدّل الفتوى للعدول إلى الأعلم أو غير ذلك من أسباب العدول وتغيير الفتوى، فإنّ الفتوى الأخيرة التي استنبطها المجتهد عن الأدلّة غير مقيّدة بزمان ولا مكان، ولا حال دون حال، بل محتواها أنّ الحكم الشرعي من زمن النبي صلى الله عليه و آله إلى آخر الدنيا هو هذا كما كانت الاولى قبل كشف خلافها كذلك، فإذا ثبتت حجّية فتوى المجتهد، في زمان وجب ترتيب الآثار على كلامه بالنسبة إلى جميع الأزمنة. اللهمّ إلّاأن يقال: بانصراف حجّيتها إلى خصوص الوقائع اللاحقة، ولكن يجرى مثل هذه الدعوى بالنسبة إلى المجتهد نفسه لأنّه وإن كان يعترف بالخطأ في الجملة ولكن المفروض انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۸۹ أنّه ليس معناه حصول القطع ببطلان الفتوى السابقة لأنّه خارج عن محلّ الكلام، بل يحتمل صحّتها أيضاً في متن الواقع، وإن كانت وظيفته فعلًا العمل بالثانية. وحينئذٍ يمكن دعوى انصراف أدلّة حجّية الفتوى اللاحقة إلى الوقائع اللاحقة حتّى بالنسبة إلى المجتهد نفسه، هذا إذا كان الدليل لفظياً، وأمّا إذا كان دليل الحجّية لبّياً فالقدر المتيقّن منه ليس إلّاما ذكرناه، وهذا الكلام يجرى بالنسبة إلى الأعلم أيضاً. إلى هنا تمّ الكلام عن المقام الأوّل من مباحث الاجتهاد والتقليد (وهو البحث عن أحكام الاجتهاد).

المقام الثاني: في مباحث التقليد

اشارة

وهو في اللغة جعل القلادة على العنق، قلّده تقليداً جعل القلادة على عنقه، ومنها تقليد الولاة الأعمال، وتقليد البدنة أن يعلّق في عنقها شيء ليعلم أنّه هدى، وتقليد السيف تعليقه في العنق أو شدّه على وسطه، وأمّا الاقليد فهو معرّب «كليد»، وفي مجمع البحرين أنّه لغة يمانية بمعنى المفتاح، فلا ربط بينه وبين مادّة القلادة. وأمّا التقليد في المقام، أي التقليد عن المجتهد فالمعروف أنّه قبول قول الغير من غير دليل، لأنّ المقلِّد يجعل عمله كالقلادة على عنق المجتهد، وقيل أنّ المقلِّد يجعل طوق التبعيّة على عنقه. وأمّا في الاصطلاح فقد ذكر شيخنا الأعظم الأنصاري رحمه الله له في رسالته الشريفة أربعة معانٍ: ۱- العمل بقول الغير. ۲- قبول قول الغير. ۳- الأخذ بقول الغير. ۴- متابعة قول الغير. ويمكن أن يقال: إنّها جميعاً ترجع إلى معنى واحد ولكن يستخرج منها عند الدقّة ثلاثة مفاهيم مختلفة: أحدها: العمل بقول الغير، ثانيها: الأخذ بقول الغير بقصد العمل من دون العمل به، ثالثها: الالتزام القلبي بالعمل به وإن لم يأخذه ولم يعمل به، ثمّ يقع البحث في أنّه أي شيء من انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۰ هذه الامور الثلاثة يعبّر عن حقيقة التقليد، فهل هي الالتزام القلبي بفتوى المجتهد سواء أخذ بها أم لم يأخذ، وسواء عمل بها أم لم يعمل، أو أنّه الالتزام مع الأخذ بقصد العمل سواء عمل أم لم يعمل، أو أنّه الالتزام مع الأخذ والعمل؟ وللمحقّق الخراساني رحمه الله تعريف خامس، وهو: الأخذ بقول الغير بغير دليل، فأضاف إليه قيد «بغير دليل»، ولا ريب في أنّ مراده من الدليل إنّما هو الدليل التفصيلي، وإلّا يكون للمقلّد دليل في تقليده إجمالًا بلا إشكال. وفي العروة الوثقى للمحقّق اليزدي؛ تعريف سادس وهو: الالتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن، فإنّه قال في المسألة ۸: «التقليد هو الإلتزام بالعمل بقول مجتهد معيّن وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بما فيها كفى في تحقّق التقليد». وقد وافقه جماعة من المحشّين، وخالفه جماعة اخرى منهم وقالوا: «التقليد هو الأخذ بفتوى المجتهد للعمل». والتعريف السابع ما هو المختار، وهو: الاستناد إلى رأي المجتهد في مقام العمل. فإنّ الإنصاف أنّ التقليد إنّما هو العمل استناداً إلى قول المجتهد أو أنّه الاستناد في مقام العمل، والدليل عليه: أوّلًا: أنّه هو المناسب للمعنى اللغوي حيث إنّه عبارة عن جعل القلادة في العنق، ولا ريب في أنّ قلادة التقليد تعلّق على عنق المجتهد بعد أن عمل المقلّد بفتاويه استناداً إليها. ثانياً: ما سيأتي في مسألة جواز التقليد وعدمه ممّا إستند إليه لعدم الجواز من الآيات الناهية عن العمل بغير علم، حيث إنّ لازمه كون التقليد هو العمل بغير العلم، ولم يردّ عليه (لا من جانب المستدلّين بها لعدم جواز التقلّد ولا من جانب المجيبين عنهم) بأنّ هذه الآيات لا ربط لها بمسألة التقليد لأنّه ليس من مقولة العمل،

فكأنّ الطرفين توافقا على كونه من قبيل العمل. وثالثاً: أنّ المقصود من التقليد والأثر الشرعى المترتّب عليه إنّما هو صحّة العمل وهى لا تحصل بدون العمل. وبعبارة اخرى: كما أنّ الآثار الشرعيّة التى تترتّب على التقليد عبارة عن الآثار فى مقام العمل فليكن معناه أيضاً كذلك، أى لابدّ من إدخال العمل فى معناه. انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۱ ثمّ إنّ القائلين بأنّ التقليد عبارة عن الإلتزام القلبى أو الأخذ بالفتوى فعمدة الدليل عليه عندهم: أوّلًا: ما جاء فى كلمات المحقّق الخراسانى رحمه الله وغيره من إشكال الدور، ببيان: أنّه لابدّ أن يكون العمل عن تقليد، فيكون التقليد فى رتبة سابقة على العمل، فلو كان التقليد عبارة عن العمل فيكون فى رتبة متأخّرة عنه، فيلزم منه الدور وتقديم ما حقّه التأخير. وإن شئت قلت: أنّ وقوع العبادة فى الخارج هو ممّا يتوقّف على قصد القربة، وقصد القربة على ثبوت كونها عبادة، وثبوت ذلك للعامى ممّا يتوقّف على التقليد، فلو كانت التقليد هو العمل، أى وقوع العبادة فى الخارج، لتوقّف وقوعها فى الخارج على وقوعها فى الخارج، وهو دور واضح. ثانياً: أنّ التقليد سابق على العمل، فلو كان التقليد هو نفس العمل لكان العمل الأوّل بلا تقليد. ثالثاً: أنّ التقليد فى اللغة جعل القلادة على عنق المقلِّد، ولا إشكال فى أنّه يتحقّق بالالتزام وإن لم يعمل بعد. والجواب عن الأوّل: أنّه لم يرد فى آية ولا رواية من أنّه لابدّ أن يكون العمل عن تقليد ومسبوقاً بالتقليد وناشئاً عنه كى يجب أن يكون التقليد سابقاً على العمل، بل الذى يجب على المقلّد إنّما هو العمل بقول المجتهد والأخذ بكلامه، فلو عمل بقوله فقد صدق أنّه قلّده وإن لم يصدق أنّه عمل عن تقليد. وبعبارة اخرى: أنّه قد وقع الخلط بين التقليد والحجّة، فإنّ ما يجب على المقلّد إنّما هو إتيان العمل عن حجّة، والتقليد عبارة عن العمل عن حجّة، لأنّا نقول: لابدّ أن يكون المكلّف فى أعماله وعباداته إمّا مجتهداً أو محتاطاً أو مقلّداً، ولا نقول: لابدّ أن يكون عمله عن تقليد، وحينئذٍ يكون علمه الأوّل أيضاً مع التقليد وينطبق عليه عنوانه، لأنّه أيضاً يكون عن حجّة ودليل، وبهذا يظهر الجواب عن الدليل الثانى. وأمّا الدليل الثالث ففيه: ما مرّ من معنى التقليد فى اللغة، فإنّه ليس عبارة عن جعل القلادة على عنق المقلّد، بل هو عبارة عن جعل قلادة المسؤولية على عنق المجتهد ولا يحصل ذلك إلّابعد العمل. والعمدة فى المقام والذى يسهّل الخطب أنّ التكلّم فى مفهوم التقليد لا يترتّب عليه ثمرة انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۲ فقهيّة، وذلك لأنّه أمر حادث فى مصطلح الفقهاء لم يرد فى آية ولا رواية ولا معقد إجماع إلّافى مرسلة الإحتجاج عن أبى محمّد العسكرى عليه السلام: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه» «۱». لكنّها مضافاً إلى ضعفها من ناحية السند مؤيّدة لما ذكرنا لأنّ الذمّ الوارد فيها إنّما هو على عملهم بفتاوى من لا يوثق به من علماء أهل الكتاب. نعم، عن محمّد بن عبيدة قال: قال لى أبو الحسن عليه السلام: «يامحمّد أنتم أشدّ تقليداً أم المرجئة؟ قال: قلت: قلّدنا وقلّدوا، فقال: لم أسألك عن هذا، فلم يكن عندى جواب أكثر من الجواب الأوّل، فقال أبو الحسن عليه السلام: أنّ المرجئة نصبت رجلًا لم تفرض طاعته وقلّدوه، وأنّكم نصبتم رجلًا وفرضتم طاعته ثمّ لم تقلّدوه، فهم أشدّ منكم تقليداً» «۲». ولكنّها- مع قطع النظر عن وجود سهل بن زياد فى سندها- أيضاً خارجة عن محلّ البحث وهو التقليد عن غير المعصوم، مضافاً إلى أنّه ظاهر أيضاً فى كون التقليد هو العمل لأنّ شكوى الإمام عليه السلام إنّما هو على ترك العمل بأقواله وهداياته. وهكذا ما جاء فى بعض معاقد الإجماعات من أنّه «لا يجوز تقليد الميّت إجماعاً» لأنّه سيأتى أنّ الإجماع فى باب التقليد لا- أقلّ من كونه محتمل المدرك، فالظاهر أنّ منشأه هو بناء العقلاء، مضافاً إلى كونه من إجماع المتأخّرين الذى لا- يكشف عن قول المعصوم عليه السلام تعبّداً. وربّما يقال: إنّ ثمرة البحث عن مفهوم التقليد تظهر فى مسألتى البقاء على تقليد الميّت، والعدول من حى إلى غيره، فإنّا إذا فسّرناه بالإلتزام وفرضنا أنّ المكلّف التزم بالعمل بفتوى مجتهد ثمّ مات ذلك المجتهد فله أن يعمل على فتاواه لأنّه من قبيل البقاء على تقليد الميّت، وليس تقليداً ابتدائياً له، وهذا بخلاف ما إذا فسّرناه بالاستناد إلى فتوى المجتهد فى مقام العمل لأنّه حينئذٍ من قبيل تقليد الميّت ابتداءً لعدم استناد المكلّف إلى شىء من فتاوى المجتهد الميّت حال حياته فى مقام العمل. وهكذا فى مسألة العدول من حى إلى غيره، لأنّه إذا التزم بالعمل بفتيا مجتهد، وفسّرنا التقليد بالالتزام حرّم عليه العدول عن تقليده لأنّه قد قلّده تقليداً صحيحاً ولا مرخّص له انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۳ للعدول، وهذا بخلاف ما إذا قلنا أنّ التقليد هو الاستناد إلى فتوى المجتهد فى مقام العمل، لأنّه حينئذٍ لم يتحقّق منه تقليد المجتهد ليحرم عليه العدول بل لا

يكون رجوعه لغيره عدولًا من مجتهد إلى مجتهد آخر «۱». ولكن يرد عليه: أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان دليل الجواز على البقاء على تقليد الميّت أو العدول من حى إلى آخر هو معاقد الإجماعات المشتملة على لفظ التقليد، ولكن قد عرفت فى السابق وسيأتى مشروحاً إن شاء اللَّه أنّه ليس كذلك، فهذه الثمرة أيضاً ساقطة.

مسائل التقليد

اشارة

ويقع البحث فيه فى ثلاث مقامات:

۱- جواز التقليد للعامى

لا إشكال فى أنّه لابدّ من أن يكون العامى مجتهداً فى خصوص هذه المسألة التى لا مؤونة لاستنباطها واجتهادها، فإنّ لزوم رجوع الجاهل إلى العالم أمر إرتكازى لجميع العقلاء، وسيأتى أنّ المهمّ والعمدة فى باب التقليد إنّما هو بناء العقلاء، وما يشاهد من أنّهم يكتبون فى إبتداء رسائلهم العمليّة من أنّه لابدّ للعامى أن يجتهد فى خصوص هذه المسألة فهو لمجرّد تقريب الذهن وإرشاد العامى. إذا عرفت هذا فاعلم أنّه استدلّ لجواز التقليد بامور أربع: الأمر الأوّل: (وهو العمدة فى المسألة) سيرة العقلاء فى جميع أعصار وأنحاء العالم وجميع الصنائع والتجارات والزراعات والعلوم المختلفة البشريّة كعلم الطب وشعبه المتفاوتة (طبّ الإنسان وطبّ الحيوان وطبّ النبات) وغيره من سائر العلوم، بل جميع المجتهدين والمتخصّصين للعلوم البشريّة يكون تخصّصهم واجتهادهم فى فنون طفيفة معدودة، وأمّا بالإضافة إلى سائر الفنون والحرف فيكونون مقلّدين، فالمجتهد فى علم الفقه مثلًا يقلّد الأطباء انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۴ فى علم الطبّ والمعمار فى بناء داره مثلًا، وهكذا فى غيرها ممّا يحتاج إليه فى امور معاشه، بل وفى موضوعات أحكام معاده، وكثيراً مّا يتّفق أنّ عدّة من طلّاب العلوم مثلًا يتعلّم كلّ واحد منهم علماً خاصّاً ويصير متخصّصاً فى ذلك وفى نفس الوقت يقلّد كلّ واحد من أصحابه فى علمه الخاصّ به، فيكون كلّ منهم متخصّصاً فى علم واحد ومقلّداً فى سائر العلوم. ولذلك نقول: إنّ ما يدور فى الألسنة فى يومنا هذا من وجوب التحقيق فى المسائل الشرعيّة الفرعيّة على كلّ أحد ولا معنى للتقليد فيها بعد إمكان التحقيق، كلام شعرى أو هتاف سياسى، بل الأخبارى المنكر للتقليد أيضاً إمّا أن ينكره باللسان وقلبه مطمئن بالإيمان، أو يكون إنكاره من باب الخلط بين الاجتهاد بالمعنى العامّ والاجتهاد بالمعنى الخاصّ كما مرّ بيانه آنفاً. ثمّ إنّه لا بأس أن نشير هنا إلى أنّ هذا البناء للعقلاء يكون فى الواقع ناشئاً من انسداد صغير فإنّهم يلاحظون فى الأموال مثلًا أنّهم لو اعتمدوا فيه على العلم فقط وأنكروا حجّية اليد على الملكيّة لأنسدّ باب العلم فى هذا المقام وإن كان مفتوحاً فى الأبواب والموارد الاخرى، ولذلك يعتبرون حجّية كثير من الاصول والقواعد كقاعدة اليد وغيرها، وهذه هى النكتة التى أشار إليها المحقّق الخراسانى رحمه الله بقوله: «وإلّا لأنسدّ باب العلم على العامى». الأمر الثانى: الاستدلال بالكتاب العزيز بجملة من الآيات: منها: آية النفر، وقد مرّ الكلام فيه تفصيلًا فى مبحث حجّية خبر الواحد، وينبغى هنا أن نشير إلى نكتة منها فقط، وهى أنّ هذه الآية ناظرة إلى باب الاجتهاد والتقليد لا باب الرواية، فإنّ التفقّه الوارد فيها بمعنى الاجتهاد والاستنباط عن نظر وبصيرة، وإلّا ربّ حامل رواية وفقه إلى من هو أفقه منه، كما أنّ الإنذار أيضاً من وظائف وشؤون المجتهد لا الراوى، أى إنّما يقدر على الإنذار من كان بصيراً بالحكم الإلهى، وعالماً متيقّناً به، وقادراً على تمييز الواجب عن المستحبّ، وناظراً فى الحلال والحرام، وقد مرّ أيضاً أنّ كلمة «لعلّ» فيها كناية عن الوجوب، وإلّا فمادّة الحذر وماهيته لا تقبل الاستحباب كما لا يخفى. نعم، هيهنا إشكالان لو أمكن دفعهما كان الاستدلال بالآية فى المقام تامّاً وإلّا فلا: أحدهما: أنّ الآية لا اطلاق لها حتّى تشمل صورة العلم وعدمه فلعلّ المقصود من قوله تعالى: «لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» خصوص ما إذا حصل من الإنذار العلم واليقين بحكم اللَّه فلا يعمّ انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۵ صورة حصول الظنّ كما هو محلّ النزاع فى المقام، وبعبارة اخرى: أنّ للآية قدر متيقّن فى مقام التخاطب

فإطلاقها ليس بحجّة لعدم حصول جميع مقدّمات الحكمة. والجواب عنه: أنّ الآية مطلقة، ومجرّد وجود قدر متيقّن فى مقام التخاطب لا ينافى الاطلاق كما ذكرناه فى محلّه، وإلّا لأختلّ غالب النصوص المطلقة لنزولها أو ورودها فى مقامات خاصّة. ثانيهما: أنّها فى مقام بيان وظيفة المجتهد لا المقلّد، فلا اطلاق لها من هذه الجهة. وفيه: أنّه مجرّد دعوى لا شاهد عليها، بل الظاهر كون الآية فى مقام البيان من الجانبين. منها: آية السؤال، وهى قوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» «۱» وقوله تعالى: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِى إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» «۲» (والفرق بينهما هو إضافة كلمة «من» فى الثانية). هذه الآية من جهة أقوى دلالة من آية النفر لأنّها فى مقام بيان وظيفة المقلّد وتلك كانت فى مقام بيان وظيفة الفقيه والمجتهد على قول. وتقريب الاستدلال بها واضح، فإنّ المراد من أهل الذكر أهل العلم والقرآن من العلماء كما نصّ عليه جماعة. ولكن أورد عليه أوّلًا: بأنّ موردها وشأن نزولها إنّما هو أهل الكتاب فى باب اصول الدين التى يعتبر فيها تحصيل العلم، فيكون الأمر بالسؤال من أهل الذكر لتحصيل العلم من أقوالهم فيعمل بالعلم لا بأقوالهم تعبّداً ليثبت المطلوب. وثانياً: بأنّ ذيلها وهو قوله تعالى: «إِنْ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» أقوى شاهد على أنّ الغرض من السؤال هو العلم فالآية تقول: «إن كنت لا ـ تعلم فاسأل حتّى تعلم». لكن الإنصاف إمكان دفع كليهما ... أمّا الإيراد الأوّل: فلأنّ المورد ليس مخصّصاً والآية مطلقة تعمّ السؤال عن اصول الدين وغيرها، وتقييد بعض المصاديق (وهو اصول الدين) بالعلم بدليل من الخارج لا يوجب تقييد سائر المصاديق به واعتباره فيها، فكما أنّه يمكن تقييد جميع المصاديق بدليل منفصل كقوله: «لا انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۶ تكرم الفسّاق منهم» بالنسبة إلى دليل «أكرم العلماء» كذلك يمكن تقييد بعض المصاديق كما إذا قيل: «لا ـ تكرم الفسّاق من النحويين». وأمّا الإيراد الثانى: فلأنّ قوله تعالى: «إِنْ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» هو فى مقام بيان الموضوع، أى تقول الآية: «اسأل عند عدم العلم حتّى تكون لك الحجّة» كما إذا قيل: «إن كنت لا تعلم دواء داءك فارجع إلى الطبيب» فليس معناه أنّ قول الطبيب يوجب العلم دائماً. وبعبارة اخرى: قوله تعالى: «إِنْ كُنتُمْ لَاتَعْلَمُونَ» ليس من قبيل بيان الغاية حتّى يورد عليها بما ذكر. وبعبارة ثالثة: تارةً يكون العلم موضوعاً واخرى يكون غايةً، وما نحن فيه من قبيل الأوّل، فهى تقول: إنّ الموضوع للرجوع إلى البيّنة أو القسم أو الموضوع للرجوع إلى الخبرة إنّما هو الجهل، وهذا لا يعنى حصول العلم بعد الرجوع. سلّمنا كونه غاية، لكن ليس المراد من العلم فى المقام اليقين الفلسفى كما مرّ كراراً بل المراد منه هو العلم العرفى الذى يحصل من ناحية إقامة أيّة حجّة، فإنّ العرف والعقلاء يعبّرون بالعلم فى كلّ مورد قامت فيه الحجّة. هذا- ولكن الآيات الواردة فى المسألة كبعض الروايات الواردة فيها التى سنشير إليها إمضاءً لما عند العقلاء من رجوع الجاهل إلى العالم، نعم لا ضير فيها من هذه الجهة. الأمر الثالث: الروايات الواردة فى خصوص المقام، وهى كثيرة إلى حدّ تغنينا عن البحث حول إسنادها. منها: ما رواه أبو عبيدة قال: قال أبو جعفر عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من اللّه لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه» «۱». فهو يدلّ بمفهومه على جواز الإفتاء بعلم، ولا ريب فى أنّ المقصود من العلم فيه إنّما هو الحجّة. منها: ما رواه عنوان البصرى عن أبى عبداللّه جعفر بن محمّد عليهما السلام فى حديث طويل يقول فيه: «سل العلماء ما جهلت وإيّاك أن تسألهم تعنّتاً وتجربة» «۲». انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۷ ومنها: ما رواه إسماعيل بن الفضل الهاشمى قال: «سألت أبا عبداللّه عليه السلام عن المتعة فقال: «ألق عبدالملك بن جريح فسله عنها فإنّ عنده منها علماً» «۱». ومنها: ما رواه فى تحف العقول من كلام الحسين بن على عليه السلام فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، ويروى عن أمير المؤمنين عليه السلام: «اعتبروا أيّها الناس ... بأنّ مجارى الامور والأحكام على أيدى العلماء باللّه الامناء على حاله وحرامه ...» «۲». ومنها: ما رواه فى المستدرك عن على عليه السلام: أنّه قال فى حديث: «فإذا كان كذلك إتّخذ الناس رؤساء جهّالًا يفتون بالرأى ويتركون الآثار فيضلّون ويضلّون فعند ذلك هلك هذه الامّة» «۳». ومنها: ما رواه فى المستدرك أيضاً عن تفسير الإمام العسكرى عليه السلام: عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «أنّ اللّه لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس ولكن يقبضه بقبض العلماء، فإذا لم ينزل عالم إلى عالم يصرف عنه طلّاب حكّام الدنيا وحرامها، ويمنعون الحقّ أهله ويجعلونه لغير أهله، واتّخذ الناس رؤساء جهّالًا، فسألوا فأفتوا بغير علم فضلّوا وأضلّوا» «۴». ومنها: ما رواه مفضّل بن يزيد قال: قال أبو عبداللّه عليه

السلام: «أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال، أنهاك أن تدين اللَّه بالباطل، وتفتى الناس بما لاـ تعلم» «۵». ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج قال: قال لى أبو عبداللَّه عليه السلام: «إيّاك وخصلتين ففيهما هلك من هلك إيّاك أن تفتى الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم» «۶». ومنها: ما رواه عبدالرحمن بن الحجّاج أيضاً قال: «سألت أبا عبداللَّه عليه السلام عن مجالسة أصحاب الرأى فقال: جالسهم وإيّاك عن خصلتين تهلك فيهما الرجال، أن تدين بشيء من رأيك أو تفتى الناس بغير علم» «۷». انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۸ ومنها: ما رواه موسى بن بكر قال: قال أبو الحسن عليه السلام: «من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة الأرض وملائكة السماء» «۱». ومنها: ما رواه إسماعيل بن زياد عن أبى عبداللَّه عن أبيه عليهما السلام قال: «قال رسول اللَّه صلى الله عليه و آله: من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماء والأرض» «۲». ومنها: ما رواه الطبرسى فى الإحتجاج عن أبى محمّد العسكرى عليه السلام فى حديث طويل: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه» «۳». ودلالته على المطلوب واضحة. ومنها: ما رواه حذيفة قال: سألته عن قول اللَّه عزّوجلّ: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» قال: «أما إنّهم لم يتّخذوهم آلهة إلّاأنّهم أحلّوا لهم حلالًا فأخذوا به وحرّموا حراماً فأخذوا به، فكانوا أربابهم من دون اللَّه» «۴». وقد ورد الذمّ فيهما على عمل اليهود حيث أخذوا أحكامهم عن العلماء المحرّفين لأحكام اللَّه بما يظهر منه أنّه لو كان هؤلاء علماء صالحين لم يكن هناك ذمّ فى الرجوع إليهم. ومنها: ما رواه عمر بن حنظلة عن أبى عبداللَّه عليه السلام فى حديث طويل: «قال ينظر أنّ من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكماً فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فإنّما إستخفّ بحكم اللَّه وعلينا ردّ، والرادّ علينا الرادّ على اللَّه وهو على حدّ الشرك باللَّه» «۵». ومنها: ما رواه أبو خديجة عن أبى عبداللَّه عليه السلام: «... اجعلوا بينكم رجلًا قد عرف حلالنا وحرامنا، فإنّى قد جعلته عليكم قاضياً ...» «۶». انوار الأصول، ج۳، ص: ۵۹۹ وهما وإن وردا فى باب القضاء ولكن ظاهرهما أو صريحهما كون النزاع فى الشبهات الحكميّة فلو جاز الرجوع إلى القضاة فيها مع النزاع جاز الرجوع إليهم فيها بدونه أيضاً فتأمّل. ومنها ما رواه إسحاق بن يعقوب عن الإمام الحجّة عليه السلام: «... وأمّا الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة أحاديثنا فإنّهم حجّتى عليكم وأنا حجّة اللَّه ...» «۱». ومنها: عدّة من الأحاديث الواردة فى نفس الباب مثل الحديث ۱۱ و ۱۵ من الباب الحادى عشر من المستدرك، ومثل الحديث ۱۵ و ۲۱ و ۳۴ و ۳۵ و ۳۶ من الباب الحادى عشر من الوسائل (وإن كان بعضها لا يخلو عن كلام) ممّا يدلّ على إرجاع الناس إلى أعاظم أصحابهم نظير زرارة وأبى بصير ومحمّد بن مسلم وزكريّا بن آدم وبريد بن معاوية وأشباههم، ولا شكّ أنّهم كانوا ممّن يعالجون تعارض الأخبار ويجمعون بين المطلق والمقيّد والعام والخاصّ وما يشبه ذلك، ولا شكّ فى أنّ هذه نوع من الاجتهاد فالأخذ منهم كان من باب أخذ المقلّد من المجتهد. إلى غير ذلك ممّا ورد فى هذا المعنى وهى متفرّقة فى أبواب مختلفة من الوسائل والمستدرك فى أبواب صفات القاضى. الأمر الرابع: إجماع المسلمين، وقد يعبّر عنه بسيرة المتشرّعة لأنّه إجماع عملى والظاهر أنّه أيضاً ينشأ من بناء العقلاء على رجوع الجاهل إلى العالم، ولا أقلّ من احتماله، أى احتمال أنّ المتشرّعين والمتديّنين بنوا على الرجوع إلى العالم بالمسائل الشرعيّة لا بما هم متشرّعون بهذا الشرع المقدّس بل بما هم عقلاء أو بما أنّه من الامور الفطريّة الارتكازيّة (كما إعترف به المحقّق الخراسانى) ثمّ أمضاه الشارع المقدّس وإذاً ليس الإجماع أو السيرة دليلًا مستقلًا برأسه. هذا كلّه ما يمكن أن يستدلّ به لجواز التقليد، ولكن مع ذلك كلّه نقل صاحب المعالم وصاحب الفصول عدم جوازه عن جماعة، فقال صاحب المعالم قدس سره، أنّه عزى فى الذكرى إلى بعض علماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام، وقال انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۰۰ صاحب الفصول قدس سره: «ذهب شرذمة إلى عدم جواز التقليد» والمشهور أيضاً أنّ الأخباريين منكرون لجواز التقليد. ويمكن أن يستدلّ لهم أنّ العامى إمّا أن يكون عربياً يفهم الكتاب والسنّة، ويدرك مفاهيم الألفاظ واللغات، فلا حاجة له حينئذٍ إلى الرجوع إلى المجتهد، بل هو بنفسه يلاحظ أدلّة الأحكام ويعمل بها، وأمّا أن يكون عجمياً فهو وإن لاـ يدرك معانى الألفاظ واللغات ولكن لا حاجة له إلى التقليد أيضاً لأنّه يكفيه دلالة المجتهد إلى موارد الأدلّة ووضعها بين يديه حتّى يصير قادرا على إستخراج الأحكام واستنباطها منها، فالمجتهد حينئذٍ يكون من قبيل

المترجم فحسب، لا مرجعاً ومقلّداً. ولكنّه واضح البطلان، أمّا فى عصرنا هذا فلما نشاهده من سعة دائرة الفقه وأدلّة الأحكام والقواعد، والبعد الحاصل بيننا وبين عصر الأئمّة المعصومين عليهم السلام، الذى يوجب بطبعه غموضاً شديداً فى فهم أدلّة الأحكام ومقاصد الإمام عليه السلام فإنّ تعليمها بجميع المقلّدين وعرضها لهم يستلزم نفر جميعهم إلى الحوزات العلميّة، وهذا ممّا يلزم منه إختلال النظام والمعاش. وأمّا بالنسبة إلى أعصار الأئمّة المعصومين عليهم السلام التى كان تحصيل المسائل فيها خفيف المؤونة، وإسناد الروايات فيها واضحة، أو لم يكن حاجة إليها لإمكان الوصول إلى الأئمّة عليهم السلام مباشرةً وبدون الواسطة، وبالجملة كان الاجتهاد والاستنباط فى ذلك الزمان بسيطاً جدّاً بالنسبة إلى زماننا هذا، فبالنسبة إلى تلك الأعصار نقول أيضاً: لم يكن تحصيل ملكة الاجتهاد ممكناً لجميع الناس خصوصاً لغير العرب، سيّما إذا لاحظنا أنّ كثيراً من الناس فاقدون للإستعداد اللازم لفهم المسائل الشرعيّة الدقيقة، بل وفى مستواها البسيط، وهذا ممّا ندركه بوجداننا بالإضافة إلى عوام عصرنا فتدبّر. والحاصل: أنّ فرض إمكان الاجتهاد لجميع آحاد الناس فى جميع الأحكام الشرعيّة من دون فرق بين الرجال والنساء، ومن كان قريب العهد بالبلوغ من البدوى والقروى وغيرهما أمر يشبه بالخيال والرؤيا، ومن يدّعيه إنّما يدّعيه باللسان ويخالفه عند العمل، كما هو ظاهر، كما أنّ الأمر كذلك فى سائر العلوم. هذا- وعمدة أدلّتهم لعدم جواز التقليد هى الآيات الناهية بظاهرها عن التقليد، وهى على طائفتين: انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۰۱ الطائفة الاولى: ما تنهى عن العمل بالظنّ على نحو العموم، فإنّ من الظنون ما يحصل من قول المجتهد للمقلّد. والطائفة الثانية: آيات وردت فى خصوص باب التقليد وهى كثيرة (تبلغ إلى عشر آيات): منها: قوله تعالى: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَايَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» «۱» وقوله تعالى: «بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ» «۲» . وقوله تعالى: «وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ» «۳» . إلى غير ذلك ممّا يدلّ على هذا المعنى. والجواب عنهما: أمّا عن الطائفة الاولى فقد اجيب عنها بأنّها عام تخصّص بأدلّة حجّية الظنون المعتبرة. ولكن قد مرّ سابقاً أنّ لسان هذه الآيات آبية عن التخصيص. واجيب عنها أيضاً: بأنّها واردة فى اصول الدين لأنّها ناظرة إلى تقليدهم فى الشرك وعبادة الأوثان، ومحلّ النزاع فى المقام هو الفروع، والمنع عن العمل بالظنّ خاصّ بالاصول. ولكن قد مرّ أيضاً أنّ هذا الجواب لا يساعد مع لحن بعضها كقوله تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا» فإنّه وإن فرض كون الفؤاد خاصّاً بالاصول ولكنّه لا ريب فى أنّ السمع والبصر لا أقلّ من كونهما عامين يشملان الفروع والاصول لو لم يكونا خاصّين بالفروع. هذا مضافاً إلى أنّ المورد لا يكون مخصّصاً فى أى مقام. والجواب الثالث (وهو الصحيح): أنّ الظنّ الوارد فى هذه الطائفة لا يراد منه الاحتمال الراجح فى الذهن، بل هو عبارة عن الحدس والتخمين بلا أساس ودليل، فلا يعمّ الظنّ المعتبر المعتمد على الحجّية لأنّ ذلك يعدّ من مصاديق العلم عند العقلاء، والشاهد على ذلك نفس انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۰۲ التعبيرات الواردة فى هذه الآيات ففى قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ» «۱» حيث جعل الظنّ قريناً لهوى الأنفس، كما أنّ فى قوله تعالى: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ» «۲» حيث جعل قريناً للخرص والتخمين بلا دليل. ويشهد على ذلك أيضاً أنّ من ظنونهم ما جاء فى قوله تعالى (قبل الآية الاولى من الآيتين المزبورتين) «أَلَكُمْ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَى تِلْكَ إِذاً قِسْمَةٌ ضِيزَى إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ» فقد نفت هذه المزعمة: أنّ لهم الذكر وللبارى تعالى الانثى، لأنّه وهم غير معقول ولا يعتمد على الحجّية والدليل، بل الدليل العقلى القطعى على خلافه. ويؤيّد ذلك كلّه ما ذكرنا آنفاً من أنّ الظنون المعتبرة العقلائيّة تعدّ علماً عند العرف كما يساعد عليه وجداننا العرفى وإرتكازنا العقلائى. وأمّا عن الطائفة الثانية: فهو واضح جدّاً، لأنّ التقليد على خمسة أقسام: تقليد الجاهل عن الجاهل، وتقليد العالم عن الجاهل، وتقليد العالم عن العالم، وتقليد الجاهل عن العالم الفاسق، وتقليد الجاهل عن العالم العادل، ولا إشكال فى أنّ الأربعة الاول ممنوعة مذمومة عقلًا وشرعاً، والجائز الممدوح منها هو القسم الأخير، كما لا إشكال فى أنّ التقليد فى مورد آيات هذه الطائفة إنّما هو تقليد الجاهل عن الجاهل، كما يشهد عليه قوله تعالى: «أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَايَعْقِلُونَ شَيْئاً وَلَا يَهْتَدُونَ» الوارد فى الآية الاولى منها. وبهذا يظهر الجواب عن الروايات

الناهيـة عن التقليد، فإنّها أيضاً أمّا وردت بالنسبـة إلى تقليد الجاهل عن الجاهل، أو تقليد الجاهل عن العالم الفاسق، وكلاهما ممنوعان عند العقل والشرع. هذا كلّه في المقام الأوّل من البحث في أحكام التقليد.

۲- تقليد الأعلم

اشارة

إذا اختلفت العلماء في العلم والفضيلة فهل يجب على العامي إختيار الأعلم، أو لا؟ المعروف بين الأصحاب وجوب تقليـد الأعلم، بل حكى عن المحقّق الثاني رحمه الله دعوى الإجماع عليه، بل عن السيّد المرتضـى رحمه الله أنّه من المسلّمات عند الشيعة، ومع ذلك كلّه حكى عن جماعـة من المتأخّرين عدم وجوبه. وهنا قول ثالث وهو مختارنا ومختار جماعة اخرى، وهو التفصيل بين ما علم إجمالًا أو تفصيلًا بوجود الخلاف فيه مع كونه محلًا للابتلاء فيكون تقليـد الأعلم واجبـاً، وبين غيره من سائر الموارد فلا يكون واجباً، ولعلّ مقصود من يـدّعى الإجماع في وجوب تقليد الأعلم إنّما هو الصورة الاولى فقط. وكيف كان: لا إشكال في أنّ الأصل في المسألة هو عـدم حجّيـة قول غير الأعلم لما مرّ في أوّل مبحث الظنّ من أنّ الأصل في موارد الشكّ في حجّيـة الظنون هو عدم الحجّية. وإن شئت قلت: إنّا نعلم إجمالًا باشتغال الذمّة بعدّة من التكاليف الشرعيّة والاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، وهي لا تحصل إلّابالعمل بآراء الأعلم. ومن هنا يظهر بطلان كلام من توهم أنّ الأصل في المسألة هو الجواز من باب أنّ الأمر فيها يدور بين التعيين والتخيير، والأصل فيه التخيير، فإنّ في التعيين كلفـة زائدة تنفي بأصالة البراءة. وذلك لأنّ أصالة التخيير عند دوران الأمر بين التعيين والتخيير إنّما هي في بـاب التكاليف أي فيما إذا كان الشكّ في أصل التكليف لا في ما إذا كان الشكّ في الحجّيـة، فإنّ أصالـة التخيير في الواقع عبارة عن أصالـة البراءة عن تلك الكلفة الزائدة الموجودة في التعيين، ولا إشكال في أنّ مجرى أصالة البراءة إنّما هي التكاليف. إذا عرفت هذا فـاعلم أنّه استـدلّ على جواز تقليـد غير الأعلم بـامور: الأـمر الأوّل: أنّ المسألـة من باب دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقـد مرّ بيانه والجواب عنه آنفـاً. الأـمر الثـاني: قاعـدة العسـر والحرج ببيـان أنّ معرفـة مفهوم الأـعلم (وهل هو عبارة عن الأعلم بالاصول، أو الأعلم بالفروع والتفريعات، أو من هو أعلم في تشـخيص المـذاق العرفي انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۰۴ والظواهر عنـد العرف، أو من هو أعلم في علم الرجال، أو من هو أدقّ نظراً من غيره، أو جميع هـذه؟) أولًا، ومعرفـة مصاديقه ثانياً، مشـكل جـدّاً لتلامـذه الأعلام المجتهدين فضـلًا عن العوام المقلّـدين، ولذلك يجاب غالباً عند السؤال عن الأعلم» ب «أنّي لا أعرف مصداق الأعلم ولكن فلان يجوز تقليده» أو «كلّ واحد من فلان وفلان يجوز تقليده». والجواب عنه: أوّلًا المنع عن الكبرى فإنّه لا عسر ولا حرج في تعيين مفهوم الأعلم لأنّ المراد منه «من يكون أعرف بالقواعـد والمـدارك للمسألة، وأكثر إطّلاعاً لنظائرها وأشـباهها، وأجود فهماً للأخبار الواردة فيها، والحاصل أن يكون أجود إسـتنباطاً» وقـد ذكر هذا التعريف المحقّق اليزدي في العروة الوثقى في المسألة ۱۷، ولم يعلّق عليه أحد من المحشّين فيما رأينا. توضيح ذلك: أنّ الأعلم في علم الطبّ مثلًا من هو أحسن معالجة للأمراض وأدقّها في دواء الداء، والأعلم في البناء من هو يقدر على بناء أحسن الأبنية من دون فرق بين أن يكون تلميذاً أو استاذاً، فربّ تلميذ يكون أعلم من استاذه، كما لا فرق بين أن يكون شاباً أو كهلًا، فربّ مجتهـد شابّ يكون أعلم من الشيـخ الهرم وإن كان الشيـخ أكثر حنكاً وتجربـة وأكثر تسلّطاً على إعمال المصـطلحات واستخدام القواعـد، فإنّ المعيار هو شـدّة القوّة والقـدرة على إسـتخراج الأحكام الشـرعيّة من أدلّتها. نعم، إنّ تشـخيص مصـداق هـذا المعنى مشـكل جدّاً، ولكنّه فيما إذا كان البُعد والمسافة بين الأفراد قصيرة، أمّا إذا كانت التفاوت العلمي بينهم كثير فلا عسر ولا حرج في تشـخيص الأعلم وتعيينه، كما أنّه كذلك في باب الطبابة وغيرها. وثانياً: سلّمنا وجود العسـر والحرج فيه، ولكن قد ذكرنا في محلّه أنّ الحرج في بابه شخصـي لا نوعي، فوظيفة تعيين الأعلم تسقط عن كلّ من يقع في العسر والحرج لا عن الجميع. كما أنّه كذلك في باب الوضوء والصـيام ونحوهما، فإذا لم يكن التوضّي بالماء لشخص زيد حرجاً، لم يسقط عنه وإن كان لغيره حرجاً ومشقّة. وثالثاً: إنّ أكثر ما يلزم من العسـر والحرج إنّما هو التخيير بين عـدّة من المجتهـدين الـذين هم في مظنّـة الأعلميّـة، لا أن يسـقط اعتبارها برأسـها،

فيجوز تقليد غيرهم من آحاد المجتهدين وإن كانوا بمكان بعيد من الأعلميّة. انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۰۵ الأمر الثالث: (وهو العمدة) الرجوع إلى إطلاقات آيـة النفر أو آيـة السؤال أو اطلاق الروايات التى استدلّ بها للمقام (كقوله عليه السلام «فللعوام أن يقلّدوا») فإنّ آيـة النفر لا تقول: «ولينذر أعلمهم» وليس فى آية السؤال «فاسألوا أعلمهم» وفى الرواية: «فللعوام أن يقلّدوا أعلمهم» وفى رواية اخرى: «فارجعوا إلى أعلم رواة أحاديثنا» وهكذا الروايات التى ترجع المكلّفين إلى أصحابهم عليهم السلام. ويرد عليه: أوّلًا: أنّ هذه الإطلاقات منزّلة على بناء العقلاء وإمضاء له فإنّه قد مرّ أنّ الأساس فى باب التقليد إنّما هو بناء العقلاء، وهو قائم على تقليد الأعلم فى موارد العلم بالمخالفة على الأقل، والظاهر أنّ الإطلاقات المذكورة ناظرة إلى دائرة هذا البناء لا أن تكون رادعة عنها وموسعة لها. ثانياً: قد مرّ أيضاً أنّ إطلاقات أدلّة الحجّية لا- تعمّ الحجّتين المتعارضتين كما فى ما نحن فيه، وحينئذٍ لابدّ أن يقال إمّا بتعارضهما ثمّ تساقطهما، أو يقال بأنّ القدر المتيقّن منهما هو الأعلم، ولا ريب فى أنّ المتعيّن هو الثانى. هذا كلّه فى أدلّة المنكرين لإعتبار الأعلميّة. وأمّا أدلّة وجوب تقليد الأعلم فأوّلها: الإجماع، بل نقل عن السيّد المرتضى رحمه الله أنّه من مسلّمات الشيعة. ولكن لا إشكال فى أنّه مدركى. والثانى: سيرة العقلاء، وهى العمدة، فإنّه كما أشرنا آنفاً لا أقلّ من بنائهم على تقليد الأعلم فى موارد العلم بالمخالفة كما إذا وقع الإختلال بين الأطباء أو بين خبراء أى فنّ من الفنون الاخرى. نعم لازم هذا الدليل ما سيأتى من التفصيل فانتظر. الثالث: الروايات: منها: مقبولة عمر بن حنظلة المعروفة. واجيب عنها أوّلًا: أنّها مخصوصة بباب القضاء، ولا ريب فى أنّ فصل الخصومة فيه لا انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۰۶ يمكن إلّابالرجوع إلى الأعلم عند اختلاف القضاة. ثانياً: أنّ المراد من الأعلميّة فى مورد الرواية هى الأعلميّة بالنسبة إلى مورد المخاصمة لا مطلق الموارد كما هو محلّ النزاع فى المقام، فتأمّل. وقد إستشكل فيها أيضاً من ناحية السند، ولكنّه قد مرّ أنّ الأصحاب تلقّوه بالقبول حتّى سمّيت مقبولة. ومنها: ما جاء فى عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر النخعى: «فاختر للحكم بين الناس أفضل رعيتك» «۱». ولكنّه أيضاً خاصّ بباب القضاء وفصل الخصومة الذى لا إشكال فى اعتبار اختيار أعلم القضاة فيه عند اختلافهم، هذا أوّلًا. وثانياً: إنّ عهده عليه السلام إلى مالك الأشتر مشتمل على مستحبّات كثيرة وأوصاف غير لازمة للحاكم أو القاضى التى هى كمال لهما (لا سيّما فى هذا المورد، فقد ذكر فيه إثنا عشر صفة- كثير منها صفات كمال)، فلا يمكن استفادة اللزوم من فقرة من فقراته بمجرّد التعبير بصيغة الأمر. ومنها: ما رواه فى البحار عن كتاب الاختصاص قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله: «وإنّ الرئاسة لا- تصلح إلّالأهلها ومن دعى الناس إلى نفسه وفيهم من هو أعلم منه لم ينظر اللّه إليه يوم القيامة» «۲». وفيه: أنّ التعبير بالرئاسة قرينة على أنّ الحديث ورد فى مقام بيان شرائط الولاية والحكومة لا المرجعيّة للتقليد، ولا ملازمة بين الأمرين كما لا يخفى، مضافاً إلى ضعف سنده. ومنها: ما رواه فى البحار أيضاً عن الإمام الجواد عليه السلام- أنّه قال مخاطباً عمّه- «ياعمّ أنّه عظيم عند اللّه أن تقف غداً بين يديه فيقول لك لِمَ تفتى عبادى بما لم تعلم وفى الامّة من هو أعلم منك» «۳». وفيه: أنّه ضعيف من ناحية السند، مضافاً إلى ضعف الدلالة لأنّه فى مقام النهى عن إفتاء انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۰۷ الجاهل وغير العالم فى مقابل العالم لا العالم فى مقابل الأعلم، وذلك لمكان التعبير ب «ما لم تعلم» الظاهر فى الجاهل لا فى العالم بالنسبة إلى الأعلم منه. فتلخّص أنّ جميع الروايات التى استدلّ بها فى المقام غير تامّة دلالة أو سنداً، وهكذا الإجماع، بل التامّ إنّما هو بناء العقلاء وهو أيضاً لا يقتضى وجوب تقليد الأعلم مطلقاً بل مقتضاه هو التفصيل الآتى ذكره.

المختار فى المسألة

المختار فى المسألة هو التفصيل بين صور أربعة: الصورة الاولى: ما إذا علم تفصيلًا بالخلاف كما إذا ذهب أحدهما إلى وجوب صلاة الجمعة والآخر إلى حرمتها أو عدم وجوبها. ففى هذه الصورة لا ريب فى وجوب تقليد الأعلم، ومن البعيد جدّاً شمول كلمات القائلين بجواز تقليد غير الأعلم لهذه الصورة. الصورة الثانية: صورة العلم بموافقتهما تفصيلًا. والظاهر عدم وجود محذور عن تقليد غير الأعلم فى هذه الصورة لأنّ المفروض أنّ عمل المقلّد حينئذٍ مطابق للحجّة على أىّ حال، إنّما الكلام فى لزوم إستناده إلى خصوص قول

الأعلم، ولا إشكال في عدم لزومه بعد العلم بموافقتهما معاً، مضافاً إلى أنّ بناء العقلاء أيضاً على عدم ترجيح رأي الأعلم في هذه الصورة لعدم فائدة فيه، كما هو واضح. الصورة الثالثة: ما إذا علمنا إجمالًا بوجود الخلاف بينهما في ما يتبلى به من المسائل. وفيها أيضاً لا إشكال في وجوب تقليد الأعلم لأنّ العلم الإجمالي المزبور يوجب عدم شمول إطلاقات الحجّية لمثل هذه الموارد وإنصرافها عنها، ولا أقلّ من إجمالها، والقدر المتيقّن حينئذٍ هو الرجوع إلى الأعلم، كما أنّ سيرة العقلاء أيضاً ترجيح الأعلم في هذه الموارد على الظاهر. الصورة الرابعة: ما إذا شككنا في وجود الخلاف وعدمه. والإنصاف جواز تقليد غير الأعلم في هذه الصورة، والدليل عليه جريان سيرة العقلاء عليه كما نشاهده بالوجدان، وإلّا لانسدّت أبواب الأطبّاء غير الأعلم وغيرهم من خبراء انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۰۸ سائر الفنون والحرف لأنّه لا ريب في أنّ الشكّ في الخلاف موجود على الأقل في غالب الموارد. هذا مضافاً إلى أنّه لا مانع لشمول إطلاقات الحجّية لغير الأعلم في هذه الموارد لأنّه لا موجب لإنصرافها. إن قلت: التمسّك بالإطلاقات والعمومات في ما نحن فيه يكون من قبيل التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة للمخصّص لأنّا نعلم بتخصيص هذه العمومات بموارد العلم بالمخالفة. قلنا: إنّ دائرة الدليل المخصّص في المقام تكون في موارد العلم بالاختلاف لا موارد الاختلاف في الواقع، فإنّ الدليل على التخصيص هو سيرة العقلاء، وهي مختصّة بموارد العلم بالخلاف لا موارد الخلاف واقعاً سواء علمنا بها أو لم نعلم، ولا إشكال في أنّ عدم جواز التمسّك بالعام في الشبهات المصداقيّة للمخصّص خاصّ بما إذا كان المستثنى من عموم العام بدليل المخصّص هو العنوان الواقعي لا العنوان المقيّد بالعلم. إن قلت: الشبهة في المقام حكميّة ولا يجوز التمسّك بالعمومات في الشبهات الحكميّة إلّا بعد الفحص. قلنا: إنّ الشبهة في ما نحن فيه موضوعيّة لا حكميّة، لأنّه لا شكّ لنا في حكم اللَّه الكلّي فإنّا نعلم على نحو كلّي بأنّه يجوز التقليد إلّافي موارد العلم بالخلاف، وإنّما الشكّ في تحقّق موضوع الخلاف وعدمه خارجاً. بقي هنا شيء:

مدار الأعلميّة على ماذا؟

قد مرّ أنّ المعيار فيه هو شدّة القوّة والقدرة على إستخراج الأحكام الشرعيّة من أدلّتها إجمالًا، ولا إشكال في أنّ معرفة هذا ليس مشكلًا لأهل الخبرة ولو كانوا في المراتب التالية بالنسبة إلى المجتهد محتمل الأعلميّة، وهذا ما ندركه بوجداننا العرفي، فمن كان له معرفة بقواعد الشعر وموازينه مثلًا يقدر على أن يعيّن بعض الشعراء المعروفين ممن هو أقوى من هذه الناحية، أو شاعر متوسّط له حظّ من هذه الملكة وكذلك نرى أبنية كثيرة في غاية الاستحكام والجودة، ونرى فرقاً كثيراً بينها وبين أبنية اخرى لا يرى فيها هذه المزيّة، ونعلم قطعاً أنّ المعمارين في القسم الأوّل كانوا أقوى وأعلم وأكثر خبرة وأحسن ذوقاً من المعمارين في القسم انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۰۹ الثاني، وربّما لا نقدر مع ذلك أن نبني بناءً بأنفسنا، وهكذا في فنّ الخطابة وغيرها من سائر الفنون. وكيف كان يمكن تلخيص موازين الأعلميّة في عدّة امور: ۱- أن يكون أعلم في معرفة مباني الفقه (اصول الفقه) وكيفية الورود في المسألة والخروج عنها، (أي يكون أعلم بالمباني). ۲- أن يكون أعلم بمنابع الأحكام من الآيات والروايات ورجال الحديث وسائر الأدلّة الأربعة (أي يكون أعلم بالمبادىء). ۳- أن يكون أدقّ وأعمق نظراً. ۴- أن يكون أقوى حفظاً وأشدّ تسلّطاً على الفروع فإنّ مسائل الفقه مع إفتراق بعضها عن بعض وانبثاثها وانتشارها في أبواب مختلفة تكون ذا إرتباط ونسج خاصّ في كثير منها، كما لا يخفى على الخبير. ۵- أن يكون أعرف في تشخيص الموضوعات العرفيّة ومذاق أهل العرف، فإنّ لمعرفة الموضوعات دخل تامّ في معرفة الأحكام هذا أولًا. وثانياً: أنّ كثيراً من مسائل الشرع امضاء لما عند العقلاء فلابدّ للعلم بها من معرفة مذاق العقلاء والعرف والإرتكازات العقلائيّة والمناسبات العرفيّة. ۶- أن يكون أكثر ممارسة في المسائل الشرعيّة لكثرة الرجوع إليه في أبواب مختلفة من الفقه، ولهذا فاحتمال أعلميّة من تربّى في الحوزات العلميّة الكبرى يكون أكثر من احتمال أعلميّة غيره ممّن ترعرع في غيرها، كما أنّه كذلك في سائر الفنون كالطبابة مثلًا فإنّ من داوى الجرحى وعالج كثيراً من المجروحين في أيّام الحرب يصير أقوى ملكة في الطبابة وعمليّة الجراحة من غيره. ۷- أن يكون له حسن سليقة واعتدالها وذهن مستقيم في اختيار الرأي، لا طبع سقيم واعوجاج في السليقة. ولا يخفى أنّ

كثيراً من أعاظم الفقه مثل الفقيه الماهر صاحب الجواهر أو الشيخ الأعظم الأنصارى رحمه الله كانوا واجدين لجميع هذه الخصوصيات كما هو ظاهر لمن تتبّع آثارهم.

۳- تقليد الميّت

والأقوال فيه ثلاثة: ۱- عدم الجواز، وهو المشهور بيننا، ولعلّه مجمع عليه، ونسب الجواز إلى الكلينى فى مقدّمة الكافى والصدوق فى مقدّمة من لا يحضر الفقيه والعلّامة والمحقّق القمّى رحمه الله فى جامع الشتات (وسيأتى عدم صحّة هذه النسبة بأجمعها إلّاما نسب إلى المحقّق القمّى رحمه الله) ونقل أيضاً عن جماعة من الأخباريين، ولكن سيأتى أيضاً أنّ مخالفتهم للُاصوليين فى هذه المسألة من قبيل الخلاف فى الموضوع لا الحكم. ۲- الجواز، وهو المشهور بين العامّة. ۳- التفصيل بين التقليد الابتدائى فلا يجوز، والتقليد الاستمرارى (أى البقاء على التقليد بعد الموت) فيجوز، وهو المختار. واستدلّ القائلون بعدم الجواز بوجوه عمدتها ثلاثة: الوجه لأوّل: (وهو العمدة أيضاً بين الثلاثة) الإجماع، فقد نقل شيخنا الأعظم الأنصارى رحمه الله فى رسالته (رسالة الاجتهاد والتقليد) عن صاحب المسالك أنّه قال: صرّح الأصحاب باشتراط الحياة، وعن الوحيد البهبهانى رحمه الله أنّه قال: أجمع الفقهاء على اشتراط الحياة. وعن صاحب المعالم رحمه الله أنّه قال: العمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتّفاق أصحابنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميّت. ثمّ قال الشيخ رحمه الله: يكون هذا الاتّفاق بدرجة من القبول حتّى شاع عند العوام أنّ قول الميّت كالميّت. ولا يخفى أنّ هذا الإجماع ليس مدركيّاً بل إنّه ضدّ المدرك، لما سيأتى من أنّ القائلين بجواز تقليد الميّت يستدلّون عليه ببناء العقلاء لأنّهم يعتبرون لجميع الكتب العلمية بعد الموت ما يعتبرونه فى زمن الحياة (كما أنّه الحقّ) فإنّ الفقهاء خالفوا هذا البناء بإجماعهم على عدم الجواز، وهذا من الموارد التى يكون الإجماع فيها مخالفاً للقواعد، فضلًا عن أن يكون مستنداً إليها، ولم ينقل خلاف لهذا الإجماع إلّاما نقل عن العلّامة والمحدّثين المعروفين (الكلينى والصدوق) والمحقّق القمّى قدّس اللّه أسرارهم. انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۱۱ لكن العلّامة لم يثبت مخالفته من كتبه، وأمّا المحدّثان فعند الرجوع إلى كتاب الكافى ومن لا يحضره الفقيه نجد أنّ ترخيصهما فى تقليد الميّت مبنى على مسلكهم من إنكار مشروعية التقليد برأسه، وأنّ رجوع العامى إلى المجتهد من باب الرجوع إلى رواة الحديث، فالمفتى ينقل الرواية لا أنّه يفتى حقيقة حسب رأيه ونظره، ولا إشكال فى أنّ حجّية الرواية وجواز العمل بها لا يتوقّفان على حياة الراوى بوجه، (وإن كان أصل هذا المبنى لشبهة حصلت لهما فإنّه فرق بين الفتوى ونقل الرواية لأنّ الأوّل يكون من باب الحدس والثانى من باب الحسّ). وكذلك لا ضير فى كلام المحقّق القمّى فإنّه أيضاً مبنى على ما ذهب إليه من إنسداد باب العلم وحجّية مطلق الظنون، فيقول: أنّ المتعيّن على المكلّف هو العمل بالظنّ سواء حصل من فتوى الميّت أو فتوى الحى. الوجه الثانى: أنّ أدلّة وجوب التقليد على العامى قاصرة عن شمولها لتقليد الميّت، حيث إنّ المجتهد الميّت لا يتّصف بالفعل بعنوان المنذر مثلًا فى آية النفر أو عنوان أهل الذكر فى آيه السؤال، وإنّما كان منذراً أو كان من أهل الذكر. ولكن إشكاله واضح لأنّ السؤال إنّما هو طريق للحصول على رأى أهل الذكر وهو يحصل بالرجوع إلى الكتاب أيضاً، كما أنّ المقصود من الإنذار هو تحذير المكلّف، وهو يتحقّق بالرجوع إلى الكتاب أيضاً، وهكذا قوله عليه السلام: «فارجعوا إلى رواة الأحاديث» فإنّه يصدق بالرجوع إلى كتبهم المؤلّفة فى حال حياتهم فإنّ الرجوع إلى الكتاب رجوع إلى مؤلّفه بلا ـ ريب، كما أنّ الرجوع إلى آراء الفلاسفة والأطباء وأهل الخبره يحصل بالرجوع إلى كتبهم المؤلّفة ولو منذ آلاف سنة. الوجه الثالث: أصالة عدم الحجّية فى موارد الشكّ. ولكنّه لا تصل النوبة إليها مع وجود الدليل الاجتهادى على الجواز كبناء العقلاء. هذا كلّه هو أدلّة المنكرين للجواز وقد ظهر أنّ المعتمد منها إنّما هو الوجه الأوّل. واستدلّ القائلون بالجواز أيضاً بوجوه ثلاثة: ۱- السيرة المستمرّة للعقلاء على أنّ آراء الأموات المكتوبة فى كتبهم كآراء الأحياء فى جميع الفنون كاللغة والطبابة والرجال ونحوها، وأمّا مهجورية بعض الآراء فلا ربط لها بالممات انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۱۲ أو الحياة فإنّه كثيراً ما يترك بعض آراء الحى أيضاً فى زمان حياته لظهور رأى أقوى منه. ۲- الاستصحاب، وهو استصحاب بقاء الرأى أو بقاء الحكم. أمّا استصحاب بقاء الرأى فإستشكل فى

بأنّ الميّت لا رأى له. إن قلت: إنّ هـذا ينافى القول ببقاء النفس الناطقة، بل قد يقال: إنّ الإنسان يكون بعد مماته أعلم وأفقه «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ». قلنا: إنّ مسألـة بقاء النفس الناطقـة ونحوها من التـدقيقات العقليّـة لا يفهمها العرف فإنّه يحكم ببطلان الرأى بعـد الموت وبأنّ الميّت لا رأى له، ولا ريب فى أنّ المعتبر فى باب الاستصـحاب إنّما هو بقاء الحالـة السابقة عند العرف فتأمّـل. وأمّـا استصـحاب الحكم (بـأن يقـال: كانت صـلاة الجمعـة واجبـة على المقلّـد فالآن أيضاً واجبـة عليه) فإستشـكل فيه المحقّق الخراسانى بأنّ الأمارات الشرعيّة لا يتولّد منها الحكم، بل مفادها إنّما هو المنجّزية والمعذورية فحسب. ولكن قد مرّ الإشكال فى أصل المبنى كراراً. والصـحيح فى المقام أن يقال: أمّا استصـحاب بقاء الرأى فالحقّ أنّه لا حاجة إليه لأنّ آراء الفقيه ليست عبارة عن الصورة الذهنيّة له حتّى تضـمحلّ بموته، بل إنّ آراءه هى نفس ما كتبه فى كتبه الفقهيّة، وهو ممّا لا شكّ فيه حتّى يستصحب بقاؤه، والمحتاج إلى الاستصـحاب إنّمـا هـو بقـاء حجّيـة هـذه الآـراء المكتوبـة وهـو نفس استصـحاب بقـاء الحكـم، وقـد ذكرنـا فى محلّه أنّ إجراء الاستصـحاب فى الشـبهات الحكميّة مشكل جدّاً. إن قلت: لو جاز تقليد الميّت بحكم الاستصحاب لجاز تقليد الحى إذا عرضه النسيان أيضـاً لبقـاء آرائه فى كتبه مع أنّه غير جـائز. قلنا: لا نسـلّم عـدم الجواز بالنسـبة إلى آرائه السابقـة، نعم لا يجوز الإعتماد على آرائه فى الحـال. الثالث: إطلاقات أدلّـة التقليـد، لصـدق عنوان أهل الـذكر مثلًا على الميّت أيضاً بلحاظ زمان صـدور الرأى فإنّ المشـتقّ حقيقة فيمن تلبّس بالمبـدأ حال النسبـة لا حال النطق. وإن شـئت قلت: لابـدّ أن يكون من يرجع إليه العامى من أهل الذكر والعلم عند صدور الرأى منه، ولا شكّ أنّه كان كـذلك حال صـدور هذه الآراء. انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۱۳ ولكن يرد عليه: أنّ الإطلاقات منزّلة على بناء العقلاء ولا تعدّ دليلًا مستقلًا برأسـها. فظهر أنّ الدليل السالم عن المناقشة للطائفة الثانية (القائلين بالجواز) إنّما هو بناء العقلاء، كما أنّ الـدليل السالم عن المناقشـة للطائفـة الاولى إنّما هو الإجماع. وقد إستشـكل فى الإجماع أوّلًا: بأنّه مدركى، ومدركه أمّا أصالة عدم الحجّيـة أو إنصـراف الإطلاقات إلى الأحياء. ولكن قد مرّ الجواب عنه آنفاً. وثانياً: بأنّه لا يكون كاشـفاً عن رأى المعصوم عليه السـلام لعـدم اتّصـال المجمعين بزمانه، من باب أنّ التقليـد المبحوث عنه أو الاجتهاد المصـطلح اليوم أمر حادث فى زماننا ولـم يكن رائجاً فى ذلك الزمان. ولكن يرد عليه أيضاً: أنّ التقليـد بهـذا المعنى الحـديث ولو فى مستواه البسـيط كان موجوداً فى ذلك الزمان أيضاً، وأنّ الأئمّة عليهم السلام كانوا يرجعون الناس إلى أصحابهم الموجودين فى البلاد الإسلاميّة، خصوصاً إذا لاحظنا أنّ مسلمى سائر البلاد لم يكن بإمكـانهم الرجوع إلى الإمـام عليه السـلام فى مسائلهم الشـرعيّة وحاجاتهم الدينيّـة، بل كانوا يرجعون فيها إلى علماء البلاد قطعاً، والعلمـاء أيضـاً يستنبطونها من الأدلّـة الموجودة بأيـديهم بعـد علاج تعارضـها وحمل المطلق على المقيّـد والعام على الخاصّ والأخذ بأنواع المرجّحات، إلى غير ذلك ممّا كان من وظيفـة المجتهـد حتّى فى تلك الأعصار. أضف إلى ذلك أنّ تقليـد الحى إنّما هو رمز بقاء المذهب وتحرّكه فى جميع شؤونه وتجدّده عصراً بعد عصر وجيلًا بعد جيل، بل هو رمز لإزدهار علم الفقه وتقدّمه على مرّ الدهور والليالى والأيام، بل الإنصاف أنّ الثورات الإصـلاحيّة بيـد العلماء والفقهاء فى تاريـخ التشيّع أثر من آثار هـذا الأمر، كما شاهدناها فى ثورة عصرنا، وذلك أنّ الناس لو كانوا مقلّدين لشيخ الطائفة مثلًا فسوف لا يهتمّون بالأحكام الصادرة من جانب الفقهاء الموجودين لا سيّما قائـد الثورة. وبالجملـة: أنّ القول بكفايـة تقليـد الميّت كلمة توجب المسرّة لأعدائنا لأنّها مانعة عن حركة الأحياء وقيادتهم، وهو الفارق الأساسـى بين علماء الشيعة وعلماء السنّة، وسرّ نشاط الطائفة الاولى وركود الطائفة الثانية. انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۱۴ بقى هنا شىء: وهو أنّ هـذا الإجماع دليل لبّى لابـدّ من الاكتفاء فيه بالقـدر المتيقّن، والقـدر المتيقّن منه إنّما هو التقليـد الابتدائى فحسب، فهو رادع عن بنـاء العقلاء بالنسبـة إلى خصوص الابتـدائى، وأمّا الاسـتمرارى فحجّيـة بناء العقلاء فيه بلا مزاحم، وحينئـذٍ يكون المختار فى المسألة التفصـيل بين الابتدائى والاسـتمرارى. انوار الأصول، ج۳، ص: ۶۱۵ إلى هنا إنتهت محاضـرات شـيخنا الاستاذ آية اللّه العظمى الشيـخ ناصر مكارم الشيرازى دام ظلّه فى المسائل الاصوليّة من أوّل مباحث الألفاظ إلى آخر مباحث الاجتهاد والتقليد فى دورة كاملة جامعـة لجميع مسائلها، ولا يشـذّ منها شاذّ، وقـد أشـرف دام ظلّه على جميع هـذه الأوراق بدقّة وإمعان، وبذلت الجهد على أن لا يفوت منّى شـىء منها كما بـذلت جهـدى فى تقريرها وتنقيحها وأداء حقّها كى يبقى أثراً خالـداً لطلّاب العلم وآخر دعوانا أنّ الحمـد للّه ربّ

العالمين. اللهمّ تقبّله منّا واجعله عملًا خالصاً يرجى به الرشـد والرضوان ونافعاً ليوم المعاد يوم لا ينفع مال ولا بنون إلّامن أتى اللّه بقلب سليم. وقـد وقع الفراغ من تصـحيحه وتنقيحه يوم السبت ۲۲ بهمـن من ۱۳۷۳ ه ش ۱۱ رمضـان المبارك من ۱۴۱۵ ه ق مـن الهجرهٔ النبويهٔ على هاجرها وآله آلاف التحيّهٔ والسلام

تعريف المركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِـدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِـكُمْ فى سَبيـلِ اللّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُـونَ (التوبـة/۴۱). قـالَ الإمـامُ علیّ بْنُ موسَـی الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَـنـادِرُ البِحـار – فی تلخيص بحـار الأنوار، للعلاّمـهٔ فيض الاسـلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشَّـيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷). مؤسّس مُجتمَع" القائميّـهٔ "الثّقافیّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشـهيد آيـهٔ الله" الشـمس آباذی – "رَحِمَهُ الله – كـان أحـداً من جَهابـذهٔ هـذه المدينهٔ، الـذی قـدِ اشـتهَرَ بشَـغَفِهِ بأهل بَيت النبیّ (صـلواتُ اللهِ علَيهِـم) و لاسيَّما بحضـرهٔ الإمام علیّ بن موسَـی الرِّضا (عليه السّـلام) و بِساحهٔ صـاحِب الزّمـان (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهـذا أسّـس مع نظره و درايته، فی سَـنَـهْ ۱۳۴۰ الهجريّهٔ الشمسيّهٔ (=۱۳۸۰ الهجريّهٔ القمريّـهٔ)، مؤسَّسـهً و طريقـهً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بـل تُـتَّبَع بـأقوَی و أحسَنِ مَوقِفٍ كـلَّ يوم. مركز" القائميّـهٔ "للتحرِّی الحـاسوبیّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَهْ ۱۳۸۵ الهجريّهٔ الشمسيّهٔ (=۱۴۲۷ الهجريّهٔ القمريّهٔ) تحتَ عناية سماحهٔ آيهٔ الله الحاجّ السيّد حسن الإمـامیّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَـدَهِٔ جمعٍ من خِرّيجی الحوزات العلميّـهٔ و طلاب الجوامع، بالليـل و النهار، فی مجالاتٍ شـتّی: دينيّهٔ، ثقافيّهٔ و علميّهٔ... الأهداف: الدّفاع عن ساحهٔ الشـيعهٔ و تبسيط ثَقافهٔ الثَّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهـمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشـبّاب و عموم الناس إلی التّحَرِّی الأدَقّ للمسائل الدّينيّـهٔ، تخليف المطالب النّافعهٔ – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلهٔ أو الرّديئهٔ –فی المحاميل (=الهواتف المنقولـهٔ) و الحواسيب (=الأجهزهٔ الكمبيوتريّـهٔ)، تمهيـد أرضـيّهٍ واسعهٍ جامعهٍ ثَقافيّهٍ علی أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّـلام – بباعث نشـر المعارف، خدمات للمحققين و الطـلّاب، توسعهٔ ثقافهٔ القراءهٔ و إغناء أوقات فراغهٔ هُواهٔ برامِج العلوم الإسـلاميّهٔ، إنالهٔ المنابع اللازمهٔ لتسـهيل رفع الإبهام و الشّـبُهات المنتشرهٔ فی الجامعهٔ، و... - مِنها العَدالهٔ الاجتماعيّهٔ: التی يُمكِن نشـرها و بثّها بالأجهزهٔ الحديثهٔ متصاعدهً، علی أنّه يُمكِن تسـريعُ إبراز المَرافِق و التسـهيلاتِ – فی آكناف البلد - و نشرِ الثّقافهِٔ الاسـلاميّهٔ و الإيرانيّـهٔ – فی أنحـاء العالَم - مِن جهـهٍ اُخرَی. - من الأنشـطهٔ الواسـعهٔ للمركز: الف) طبع و نشـر عشـراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبهٔ، نشـرهٔ شهريّهٔ، مع إقامهٔ مسابقات القِراءهٔ ب) إنتاجُ مئات أجهزهٍ تحقيقيّهٔ و مكتبيهٔ، قابلهٔ للتشغيل فی الحاسوب و المحمول ج) إنتاج المَعارض ثـّلاثيّهِٔ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكـهٔ و... الأماكن الدينيّـهٔ، السـياحيّهٔ و... د) إبداع الموقع الانترنتی" القائميّـهٔ "www.Ghaemiyeh.com و عـدّهٔ مَواقِعَ اُخـرَی ه) إنتـاج المُنتَجـات العرضـيّهٔ، الخَطابـات و... للعرض فی القنوات القمريّـهٔ و) الإطلاق و الـدَّعم العلمیّ لنظام إجابـهٔ الأسـئلهٔ الشـرعيّهٔ، الاخلاقيّهٔ و الاعتقاديّهٔ (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴) ز) ترسـيم النظـام التلقائیّ و اليـدویّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصـيرهٔ SMS ح) التعـاون الفخریّ مع عشـراتِ مراكزَ طبيعيّـهٔ و اعتباريّـهٔ، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّـهٔ، الجوامع، الأماكن الدينيّـهٔ كمسجد جَمكرانَ و... ط) إقامـهٔ المؤتمَرات، و تنفيذ مشـروع" مـا قبـلَ المدرسـهٔ "الخـاصّ بالأطفال و الأحـداث المُشارِكين فی الجلسـهٔ ی) إقامـهٔ دورات تعليميّـهٔ عموميّـهٔ و دورات تربيهٔ المربّی (حضـوراً و افتراضاً) طيلـهٔ السَّنَهٔ المكتب الرّئيسـیّ: إيران/أصـبهان/ شـارع"مســجد سـيّد/ "مـا بيـنَ شـارع"پنـج رَمَضـان" ومُفترَق"وفائی/"بنايـهٔ"القائميّهٔ "تاريخ التأسـيس: ۱۳۸۵ الهجريّـهٔ الشمسـيّهٔ (=۱۴۲۷ الهجريـهٔ القمريّـهٔ) رقـم التسـجيل: ۲۳۷۳ الهويّهٔ الوطنيّـهٔ: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶ الموقـع: www.ghaemiyeh.com البريـد الالـكترونی: Info@ghaemiyeh.com المَتجَر الانـترنتی: www.eslamshop.com الهـاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱) الفـاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) مكتـب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) التِّجاريّـهٔ و المَبيعـات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱) ملاحَظـهٔ هامّـهٔ: الميزانيّهٔ الحاليّهٔ لهذا

المركز، شـَعبيّـهٔ، تبرّعيّـهٔ، غير حكوميّـهٔ، و غير ربحيّـهٔ، اقتـُنِيَت باهتمـام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِى الحجمَ المتزايـد و المتّسِـَع للامور الدّينيّـهٔ و العلميّـهٔ الحاليّـهٔ و مشاريع التوسـعهٔ الثّقافيّـهٔ؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسـمَّى بالقائميّهٔ) و مع ذلـك، يرجو مِن جـانب سـماحهٔ بقيّـهٔ الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعـالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفـِّقَ الكـلَّ توفيقـاً متزائـداً لِإعانتهم - فی حدّ التّمكـّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ ولىّ التوفيق.